الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الخامس والعشرون | السنة السادسة | خريف العام ١٤١٥هـ/١٩٩٤م



دار الاجتهاد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد الخامس والعشرون

السنة السادسة

خريف العام ١٤١٥هـ/١٩٩٤م

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن:

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص. ب. : 5581/14 ــ بيروت ــ لبنان ــ تلفون: 866666، 862205

ساقية الجنزير ــ بناية برج الكارلتون ــ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:



صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان ـ
فاكس أميركي 001-212-4781491

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

Dàr Al-Ijtihad For Research. Translation and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»
رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار أميركي
البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي
تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ
ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O. BOX: 11-6765- Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

- الافتتاحية:
  التـاريـخ والاسـتـحـالـة فـي الـتـحـولات التاريخية وفي الوعي بها (II) — رضوان السيد 5
- بين الأمير والسلطان: سلطة الأخلاق وأخلاق السلطة — عز الدين العلّام 15
- مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة — رضوان السيد 29
- العنف الأضحوي بين القرباني والسياسي — الزاهي نور الدين 49
- الـشـيـطـان والـمـرأة: الـغـزالـي وقـراءةٌ زرادشتيةٌ للقرآن — دوروتيا كرافولسكي 63
- تغيير الشروط وخَرْق الحدود — علي حرب 77
- صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر — سعيد بنسعيد العلوي 99
- عمر فروخ والاستشراق — ميشال جحا 131
- بين المؤرّخ والأُدلوجة: قراءة في تاريخانية العروي — تركي علي الربيعو 153

- العروبة في مصر: إشكاليات النشأة والتطور — محمد شومان 175
- المخطوط العربي وعلم المخطوطات (الكوديكولوجيا) — أحمد شوقي بنّبين 189

مراجعات كتب

- حادي الأظعان النجدية (محب الدين الحموي) — مراجعة رضوان السيد 203
- نهايات الدولة المملوكية (كارل بتري) — مراجعة رضوان السيد 207
- تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري (أيمن فؤاد سيد) — مراجعة أحمد زهوة 219
- السلطة في بلاد الشام في القرن الثامن عشر (عبد الغني عماد) — مراجعة عاطف عطية 235
- الثورة المهدية في السودان: مشروع رؤية جديدة (الصاوي وجادين) — مراجعة صفية محمد صفوت 245
- الجهاد في الإسلام (محمد سعيد رمضان البوطي) — مراجعة عبد الرحمن رقية 251

التاريخ والاستحالة في التحوّلات التاريخية وفي الوعي بها (II)

رضوان السيد

I

عاد كريستوفر كولمبس من رحلته التي اكتشف فيها القارَّة الجديدة، في مارس عام 1493. خرج كولمبس لاكتشاف طريقٍ للهند، ورجع بشيءٍ مختلفٍ تماماً؛ كتب عنه تقريراً مفصَّلاً رفعه إلى الملكين اللذين أرسلاه: فرديناند وإيزابيلا. عُرف ذلك التقرير برسالة كولمبس، ونُشِرَ بالأسبانية في برشلونة بعد أسابيع قليلةٍ على كتابته. وفي مايو 1493 نُشر بروما باللاتينية. ثم ظهرت سريعاً ترجماتٌ له إلى الإيطالية والألمانية فسائر اللغات الأوروبية. وفي الذكرى الخمسمائة لذلك الاكتشاف الذي غيّر صورةَ العالم ومصائره؛ بل وقبل ذلك؛ ظهرت مئاتُ الدراسات الناقدة لمختلف جوانب تلك الرحلة وذلك الاستكشاف. لكنْ لم يغب في شيءٍ منها الإحساس بالأهمية الفريدة لذلك الاكتشاف من الناحية التاريخية. وبعد اكتشاف كولمبس الهائل وغير المقصود؛ استطاع البرتغالي فاسكو داغاما ـ قاصداً هذه المرة ـ أن يصل إلى الهند (مايو 1498م) عن طريق الدوران حول القارة الإفريقية.

وبالعودة إلى المصادر التاريخية العربية، لا يبدو أنّ الدولة المملوكية أو مؤرّخيها عرفوا شيئاً عن ذينك الاكتشافين. والمعروف أنّ الدولة المملوكية

سقطت على يد العثمانيين عام 1517. وكان القلق قد ساور السلاطين المماليك من تحركات البرتغاليين في البحر الأحمر وبحر العرب؛ لكنهم ما استطاعوا إدراك المقاصد الأخيرة أو النهائية للبرتغاليين والأسبان وبعض المدن الإيطالية آنذاك: السيطرة على مساحاتٍ بريةٍ عبر العالم الإسلامي وصولاً للهند أو ـ وهو الأسهل ـ اكتشاف طريقٍ بحريٍّ إليها يجنِّبُهم تحكم المسلمين بالتجارة مع الهند. لكن: ماذا عن العثمانيين القوة الإسلامية الجديدة الصاعدة؟ يرى بعض الباحثين أنّ العثمانيين وعوا خطورة التحركات البرتغالية والإيطالية في البحر الأحمر وبحر العرب، وحاولوا مقاومتها. بيد أنَّ اهتمامهم الرئيسي كان موجَّهاً لنواحي أُخرى: البلقان وشرق أوروبا ووسطها وآسيا الوسطى حيث كانوا في كلّ تلك المناطق لا يزالون يكسبون أراضي جديدةً، ويستخدمون تلك السيطرة في اصطناع موارد جديدة للدولة والسلطان، كما يفيدون من الفتوحات في بناء جيشهم (الإنكشارية) من أطفال وفتيان الأقاليم المفتوحة. وفتحت ثورة القزل باش الطويلة عليهم في مطلع القرن السادس عشر بشرق الأناضول، جبهةً جديدةً أدَّت بهم ـ إلى عوامل أخرى استراتيجية واقتصادية ـ إلى مصارعة الصفويين ثم القاجاريين بإيران التي اتهموها بدعم الثوار الشيعة. وربما كان بين أسباب استيلائهم على البلدان العربية تطويق إيران من ناحية الشام. وقد تمكنوا فعلاً فيما بعد من انتزاع العراق منها وإن لم يستطيعوا التأثير كثيراً في تطورات السلطة داخل إيران، ولا الاحتفاظ بالأراضي والأقاليم التي احتلُّوها بعد موقعة جالديران. وإلى اختلاف اهتمامات العثمانيين عن اهتمامات الصفويين والمماليك بسبب اختلاف الموقع الجغرافي للعاصمة؛ نبَّهنا فرنان بروديل في دراسته الشهيرة عن «المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني». فالمجال البحري الاستراتيجي بالنسبة للعثمانيين كان البحر المتوسط؛ في حين كان الصفويون مهتمين بالخليج وبحر الهند، وكان المماليك مهتمين بالبحر الأحمر وبحر العرب أو الهند وسواحل إفريقية الشرقية التي كانوا يمضون وتمضي سفنهم وبعثاتهم عَبْرَها إلى المناطق والسواحل الإسلامية بالهند.

ولا يذكر الملاَّح العربي الشهير أحمد بن ماجد شيئاً عن مساعدته لفاسكو

داغاما أو غيره فيما بين مالندي وكاليكوت. بل إنه يشير بطريقةٍ غير مباشرة إلى أنهم وصلوا للهند مفيدين من العلم الجغرافي، وعلم الخرائط والبحار العربيين، ومن التجربة. لكنّ مؤرّخ الكشوف الجغرافية المعروف J.H. Parry في دراستيه عن «عصر الكشوف» (1963)، و«استكشاف البحار» (1981) يشكّك في إمكان حصول تلك المُساعدة بسبب الطابع الديني القويّ الذي كان يحكم التنافس والصراع بين المسلمين من جهة، والبرتغاليين والأسبان من جهة ثانية. ويستدلّ Parry على الطابع الديني الذي اتخذته المنافسة التجارية والبحرية بالحوار الذي دار بين البرتغاليين اللذين أرسلهما داغاما إلى الساحل عند وصوله إلى الشاطىء الهندي للاستخبار ومحاولة إقامة علاقة مع السكان هناك! فعندما حيّا البرتغاليون أولئك الذين أتوا لمقابلتهم فاجأهم هؤلاء بالقول: عليكم اللعنة! من أنتم؟ وماذا تريدون؟ وأجاب البرتغاليون أنهم من رعايا الملك غواو البرتغالي، وأنهم أتوا من بلادهم البعيدة للبحث عن مسيحيين جدد وعن التوابل!. ولا يذهب S.Soucek في مقالةٍ له عن «بيري رئيس» مذهب Parry في شأن العامل الديني. ذلك أنّ الأوروبيين المسيحيين كانوا الطرف الآخر دائماً في التجارة. وما كان التجار يحسبون حساباً كبيراً للتبعية الدينية للمتعاملين معهم؛ وإن كان يهمهم طبعاً أن تبقى التجارة والبحار بأيديهم. وفي هذا المجال كان تذمُّرهم من سلطاتهم الإسلامية بالهند وإيران ومصر أشدَّ من تذمُّرهم من «شراهة كفار الفرنجة». ويغلب على الظنّ أنَّ كبارهم (وحتّى أمثال أحمد بن ماجد) ما كانوا يعرفون دلالات هذه التحركات البحرية الكثيرة؛ لأنهم ما كانوا يعرفون الكثير عن التقدم الأوروبي الداخلي في سائر المجالات. ذلك أنّ مفاهيم القوة والضعف لدى المسلمين كانت يومها متعلّقةً ـ ولعدة قرونٍ خلت وتلت ـ بمدى قوة أو ضعف السلطة المركزية، أي أنّ قوة السلطان المتمثّلة في سيطرته على الجند، كانت تعني انتظاماً في الأمور الداخلية، وبالتالي قوةً للدولة والرعية. وهكذا فإن قوة البرتغاليين الظاهرة نجمت في نظرهم عن قوة الملك البرتغالي. كيف لا وهم كانوا لا يزالون بمشهدٍ من سقوط الإمارة الإسلامية الأخيرة بالأندلس إمارة غرناطة، عام 1492م؛ بسبب قوة الملكين الأسبانيين فرديناند وإيزابيلا، اللذين توحّدت على أيديهما بالزواج مملكتا أرغون وقشتالة؟!

II

على أنَّ المشهد الإسلامي آنذاك ما كان واحداً لا فيما يتصل بالدول ومصالحها، ولا فيما يتصل بالوعي بالتحولات التاريخية التي كانت تجري: على مستوى العلاقات بين الشرق والغرب، وعلى مستوى التطورات العلمية (التقنية) والاقتصادية (النمو الرأسمالي). فأحمد بن ماجد الذي ترك تُراثاً ضخماً في علوم البحار وأدبها وقصصها، وصناعة الخرائط، وكتب الإرشاد البحري؛ كان يعرف ـ كما يبدو من كتبه ـ بالتقدم العلمي الغربي في المجال الجغرافي، ومجال علوم البحار على الأقلّ. بل إنه حاول الإفادةَ من ذلك في مجال رسم الخرائط البحرية وإن لم يذكر مصادره لذلك. لكنّ الباحثين الذين اهتموا بنشر تُراث ابن ماجد من عربٍ وغربيين يقولون إنّ الرجل كان رجل تجربةٍ وخبرة، يعتمد على مشاهداته المباشرة وخبرة شيوخه من البحارة؛ أكثر مما يهتم بقراءة بطليموس أو حتى الخرائط الجديدة التي بدأت تصلُ للمسلمين من البرتغال وأسبانيا والمدن الإيطالية. وما كان الأمر على هذا النحو مع بيري رئيس (1480 ـ 1554م) الذي وعى التقدم الأوروبي في الجغرافيا وعلوم البحار تماماً، بل وحاول أن يقدّمه لمعاصريه من المسلمين أخذاً من المصادر الأوروبية مباشرةً. وكما سبق أن ذكرت فيما تقدم من هذه القراءة فإنَّ بيري رئيس كان بحّاراً مجرَّباً وضابطاً في البحرية العثمانية. وكانت معارفه وتجاربه الرئيسية في البحر المتوسط؛ لكنه جمع معلوماتٍ من المسلمين والأجانب عن البحار الأُخرى. وقد عرض نتائج خبراته ومعلوماته في عملين مهمين: خريطة العالم (1513م)، وكتاب البحرية (1526م). أمّا كتاب البحرية (باستثناء المقدمة) فيشبه كتب الإرشاد البحري التي كتبها سَلَفُهُ أحمد بن ماجد؛ لكنّ بيري رئيس كتب هنا عن البحر المتوسط في حين كانت خبرة أحمد بن ماجد في بحر الهند والبحر الأحمر. الجديد تماماً خريطتُهُ للعالم التي تظهر في الأجزاء الباقية منها أقسام من المحيط الأطلسي، وأوروبا وأفريقيا بالإضافة إلى الأجزاء التي كانت معروفةً من العالم الجديد حتى ذلك الحين (أمريكا الشمالية). وعلى هذا القسم من الخريطة بالذات كتب بيري رئيس شرحاً طويلاً ذكر فيه أنه اعتمد في رسمه لهذا القسم على نسخةٍ من

خريطة كولمبس نفسه كانت البحرية العثمانية قد عثرت عليها في سفينةٍ بلنسية أسرتها. ويذكر S. Soucek الذي نشر دراسةً عام 1992 عن بيري رئيس وخرائطه أنَّ الرجل يبدو صادقاً في دعواه لدقَّة الخريطة، وتوافقها مع الصيغة الأولى لخريطة كولمبس وتصوره للبحر الكاريبي آنذاك. ويدعم بيري رئيس معلومات كولمبس بمعلومات برتغاليين رسموا خرائط بعد الكشوف الأولى. أمّا البارز في مقدمة كتاب البحرية له فهو حديثه عن الكشوف الجغرافية التي حقّقها البرتغاليون والأسبان؛ في العالم الجديد، وفي آسيا وإفريقيا. ولا ينسى أن يشير إلى أنَّ هناك تقدماً تقنياً ملحوظاً مكّن من تلك الكشوفات. وقد أهدى بيري رئيس الخريطة إلى السلطان سليم الأول، أما الكتاب فقد أهداه للسلطان سليمان القانوني. وكان والي مصر العثماني قد عيَّن بيري رئيس قائداً عاماً للأسطول العثماني في البحر الأحمر والمحيط الهندي: فهل كان ذلك مكافأةً له أو إحساساً بأهمية عمله العلمي؟ لا يبدو ذلك! إذ إنّ السلطات العثمانية أعدمت الرجل عام 1554م لفشله في استرداد ميناء هرمز من البرتغاليين، واتّهامه بمُخامرتهم! والذي يظهر أن عَمَليه لم يُقْرآ! فالرجل ما كان ضابطاً عظيماً أو عسكرياً موهوباً بل كان عالماً كبيراً، وخبيراً بالخرائط والرياضيات. وكان الأجدى عليه وعلى الدولة تكليفه بإنشاء مدرسةٍ لعلوم البحر وهندسة الخرائط والاستكشاف كما كان البرتغاليون والأسبان والهولنديون يفعلون إبّان ذلك الوقت.

وما كان بيري رئيس الاستثناء الوحيد فيما يتصل بوعي المتغيرات. فقد كان هناك أيضاً تقي الدين المهندس (1526 ـ 1585م)؛ وهو عربيٌّ دمشقيٌّ اشتهر بعلمي الفلك والميكانيكا (التي سمّاها العربُ منذ القِدَم: علم الحيل). عمل تقي الدين في شبابه وكهولته موقّتاً بدمشق، وقاضياً بالقاهرة. وعندما أنشأ العثمانيون مرصداً بالعاصمة عام 1575م استدعوه للإشراف عليه. في اسطنبول جمع الرجل حوله عدداً كبيراً من الشبّان الموهوبين في الرياضيات والفلك والفيزياء، وتوصّل لصنع ساعةٍ ميكانيكية، كما صنع شكلاً للكرة الأرضية قريباً مما عُرف فيما بعد. وفجأة جرى تعطيل المرصد وطرد علمائه عام 1580م لأنَّ شيخ الإسلام أحمد شمس الدين أفندي أقنع السلطان مراد الثالث بمضارّ المرصد على الدين ومصالح المسلمين

في الدارين!

III

أطلَّ القرن الخامس عشر على العالم المعمور ـ كما كان الجغرافيون المسلمون يُسمُّون الأجزاء المسكونة والمتمدينة من القارات الثلاث ـ وفيه ثلاث حضاراتٍ حيَّة تسيطرُ كُلٌّ منها على مساحاتٍ شاسعة من «العمران»: الحضارة الصينية، والحضارة الإسلامية، والحضارة الأوروبية. وقد كان على الأوروبيين أن يخطوا خطواتٍ واسعة بعد تراجُعات قرونٍ منذ انهيار الإمبراطورية الرومانية، وانحسار بيزنطية، وهجمات البرابرة. كان عليهم أن يخطوا خطوات واسعة ليمكن وضعهم مع الحضارتين الآسيويتين الكبريين: الصينية والإسلامية على قدم المُساواة في مطالع القرن الخامس عشر. وما توقفت الحضارة الصينية عن النمو والإنتاج (كما أثبت ذلك نيدهام في دراساتٍ مشهورة). لكنّ السلطة المركزية المسيطرة اختارت أن تكتفي، وأن تنكفىء وراء سورها العظيم حتى اخترقتها مدافع الأوروبيين من البحر فالبر. وما كان بوسع العثمانيين الانعزال ولا الاكتفاء. بل إنهم سعوا لعكس ذلك. ظلُّوا يقضمون ممتلكات بيزنطية حتى استولوا على عاصمتها عام 1453م ثم اندفعوا فاحتلّوا البلقان ووصلوا للمجر، وحاصروا فيينا للمرة الأولى عام 1529م. ويذكر المؤرخ لطفي باشا أن السلطان سليم الأول كان يريد الاستيلاء على أوروبا كلّها لولا وفاته المفاجئة. وظلّت هذه الأساليب القروسطية في الغزو والفتح والغنائم والإقطاع ناجحةً ـ رغم هزائم متفرقة ـ حتى منتصف القرن السابع عشر. واحتاج الأمر إلى زُهاء القرن ونصف القرن بعد ذلك حتَّى اقتنع رجالاتُ الدولة، واقتنعت نُخَبُها بأنّ العالم تغيّر، وأنَّ القوة العسكرية ليست ضماناً لبقاء الدولة، وبقاء قوتها. ويبدو أنّ النجاح الهائل في عمليات الغزو والفتح والسيطرة؛ كان وراء الإحساس بالاطمئنان، وعدم الحاجة للتغيير. بل ربما كان ذلك النجاح أيضاً (حتى بالمعنى الاقتصادي) وراء عدم الاهتمام بإنشاء قوة بحريةٍ تجاريةٍ معتبرة. فالأسطول المملوكي، والأسطول العثماني بعده؛ كانا أسطولين حربيين لمواجهة أساطيل الدول الأخرى أو القيام

باعتراض السفن التجارية للدول الأخرى من أجل الاغتنام. وما فكر المماليك، ولا فكَّر العثمانيون بأساطيل تجارية؛ بل ظلَّ الأمر قاصراً على التجّار أنفسهم الذين لم يقلّدوا الأوروبيين أيضاً في إنشاء أو محاولة إنشاء وكالات وجاليات لهم في بلاد «الكفّار» لمتابعة أعمالهم، وتطوير تجارتهم. وإذا كانت الشركات الفرديةُ أو الخاصّة عاجزةً عن إقامة الأساطيل والوكالات، فلماذا لم تفعل ذلك السلطات الإسلامية؟ لماذا ما فكَّر سلاطينُ آل عثمان الأقوياء بطلب امتيازات ووكالات تجارية في المدن الأوروبية في مقابل الامتيازات والوكالات والجاليات التي كان الأوروبيون يقيمونها في «مدن دار الإسلام الساحلية»؟! الذي يبدو أنَّ المسلمين ما كانوا يشعرون بالحاجة لتعلُّم شيءٍ أو لمزيدٍ من المكسب من الواردين إليهم بعد انتهاء الحروب الصليبية! كانوا يكسبون الكثير من الضرائب والمكوس على السلع التي تستوردها أوروبا منهم. وكانوا يكسبون كسباً هائلاً من الغزوات المضمَّخة بعبق الفتح، والكسب الجديد للإسلام وداره في البلقان وشرق أوروبا ووسطها! ثم ماذا هناك عند الأوروبيين مما يمكن تعلُّمه وقد انتزع منهم السلطان محمد الفاتح «دُرَّة الدُرَر في البلاد النصرانية»: القسطنطينية، وما استطاعوا استرجاعها بل إنهم لم يحاولوا ذلك! هذا الاقتناع بالتفوق، والتفوق بالأساليب المعتادة منذ قرونٍ حال دون الالتفات لمتغيرات القرن الخامس عشر الأوروبية، كما حال دون الاهتمام بقلق قلةٍ من النخبة أدركت أنّ هناك متغيرات نوعية غير ما عهده المسلمون في غابر القرون من أخطارٍ صليبيةٍ أو مغولية. صحيحٌ أنَّ الأوروبيين ما كانوا أقلّ تمسكاً بالمسيحية من المسلمين بدينهم؛ لكنّ المكاسب والاعتبارات الاقتصادية كانت هي الغالبة سواءً في صراعاتهم على البحار مع العثمانيين أو في صراعاتهم فيما بينهم على اكتشاف واكتساح العالم الجديد. أما المسلمون فما فهموا من استيلاء البرتغاليين على السواحل في الخليج وبحر العرب، والأسبان على سواحل الشمال الإفريقي إلاَّ أنها غزواتٌ لنشر الدين المسيحي أو السيطرة السياسية المسيحية. كان كلُّ احتكاكٍ عسكريٍّ مع الأوروبيين الهاجمين من ناحية البحر، وفيما بعد من ناحية البر يعني بالنسبة للمسلمين حرباً صليبيةً جديدةً لا أكثر ولا أقلّ!

وساور القلق الرحَّالة الطُلَعَة أوليا جلبي عندما زار فيينا ضمن بعثةٍ رسميةٍ عثمانية عام 1665م. رأى الرجل نظافةً ونظاماً ورفاهيةً ومنجزات تقنية وَصَفَها بدهشة تشبه دهشة الجبرتي آخر القرن الثامن عشر أمام مظاهر تقدم الغُزاة الفرنسيين! وطمأنه المستمعون إليه من رجال السلطنة إلى أنها «دنيا الكفَّار» التي ستدمّرها أيدي المجاهدين! لكنّ الوزير قرا مصطفى هُزم هزيمةً صاعقةً أمام فيينا عام 1683م فتحقق ما خافه أوليا جلبي.

وهناك دلائل كثيرةٌ على أنّ «قلق» تقي الدين وأوليا جلبي وبيري رئيس كان مشتركاً ومنتشراً ضمن فئةٍ معتبرةٍ من النخبة، من المؤرخين، والكُتاب، ورجال الإدارة. لكنّ «نموذجهم» المفضّل لتجاوز تأخر الدولة وتحلُّلها وفوضاها نادراً ما كان هو نموذج بيري رئيس أو تقي الدين المهندس أو أوليا جلبي. أهمُّ أولئك الذين يمكن ذكرهم في هذا الصدد المؤرخان لطفي باشا (ـ 1564م)، ونعيمة (ـ 1716م). فقد أظهر الرجلان قلقاً عميقاً من تردّي أحوال الدولة المالية والإدارية رغم أن النجاحات العسكرية (وبخاصة أيام لطفي باشا) كانت لا تزال مستمرة. وقد انزعجا (كما انزعج إبراهيم متفرقه بعد ذلك) من تردّي أحوال الفلاّحين، وانتشار الفساد في الإدارة والجيش وحتى القضاء لكنّ مقترحاتهما ما كانت بالدعوة لتفكيرٍ جديدٍ في صيغة السلطة، والإدارة، ونظام المدارس، ونظام الجيش؛ بل بالعودة إلى عهود الإسلام الأُولى تارةً أو إلى العهد العثماني الأول تارةً أخرى (عهد محمد الفاتح وحتى سليم الأول!). وحجتهما لذلك أنّ الأمور وقتها كانت منتظمة، وأنّ المسلمين كانوا ظاهرين على أعدائهم! بل إنّ لطفي باشا حزينٌ لأنَّ هناك بعض المسيحيين في الإدارة وبين مستشاري السلطان! أما إبراهيم متفرقة فقد اضطر لاقتراح إصلاحات في إدارة الجيش، ورأى ضرورة إدخال الطباعة؛ لكنّ ذلك كلّه عنده كان من أجل العودة إلى أمجاد السلف الصالح إذ لا يصلُحُ آخر هذه الأمة إلاّ بما صلح به أولها.

كانت هناك تصوراتٌ وأفكارٌ سائدةٌ في عالم الإسلام الكلاسيكي عن الانتظام السياسي، وعن العلم ومفهومه ووظائفه. أما الصيغة التي سادت في الحكم فكانت منذ القرن الحادي عشر الميلادي صيغة السلطنة، التي استعانت في

البداية بالعصبية المقاتلة للسلطان ثم بالمرتزقة المشترين والمدرَّبين. وأما في العلم فكانت الصيغة التي سادت منذ القرن الحادي عشر أيضاً هي صيغة المدرسة ببرنامجها الكلاسيكي المعروف الذي عمادُهُ الفقه الإسلامي، ثم ما اعتُبر علوماً مساعدةً له. وكان عالم المسلم الذي قام على هاتين الدعامتين قد بقي لقرونٍ متطاولة استطاع خلالها أن يصمد أمام هجمات الصليبيين والمغول والتتار. ثم أن يحقّق على يد العثمانيين آخر اندفاعاته في البلقان وأوروبا الوسطى وآسيا الوسطى. وما استطاع عالم الإسلام هذا أن يدرك المتغيرات الأوروبية في القرن الخامس عشر إلاّ من ضمن التصورات السائدة. وهي تصورات قاومت السقوط والفناء، وصمَّت الآذان، وأَعمت الأبصار، حتى سيطر الجديدُ الجديدُ على العالم المعمور وغير المعمور.



بين الأمير والسلطان
سلطة الأخلاق وأخلاق السلطة

عز الدين العلام

تمهيد

إذا كان تشابه الموضوع واختلاف المنهج مبرراً كافياً لمشروعية المقارنة بين تصورات ابن خلدون السياسية كما صاغها في «المقدمة» ومثيلاتها عند الأديب السلطاني[1]، فما عساه يكون دافع المقارنة بين «أمير» ماكيافلي و «سلطان» الأديب السلطاني؟

نطرح هذا التساؤل لضرورته. ذلك أن المقارنة بين مفكر سياسي مثل ماكيافلي وهذه الأدبيات العربية ـ الإسلامية قد تبدو غريبة وتعسفية نظراً للفرق الواضح بين التفكيرين شكلاً ومضموناً.

إن البحث في طرق فن الحكم والتفكير في وضع قواعد عملية لتسيير السلطة السياسية وتصريفها، وما يتطلب ذلك من طرح مشكل العلاقة بين الأخلاق والسياسة وبين الحاكم والمحكوم، وبين الجند والدولة وبين الدولة وجيرانها، وأسباب فقد الدول وأسباب ضمان السلطة ودوام استقرارها. . . الخ كل هذا يحيل لا محالة إلى كتاب ماكيافلي «الأمير» الذي نال على خلاف عدّة كتب عرفها الغرب المسيحي في هذا الإطار شهرة واسعة.

---

(1) أنظر الفصل السادس من كتاب عزّ الدين العلاّم: «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني»، إفريقيا الشرق 1991.

نجد في «الأمير»، ظاهرياً على الأقل، تحليلاً للعديد من القضايا التي يطرحها الأدب السياسي السلطاني. ولكن وحدة السؤال تتطلب بالضرورة وحدة الجواب، وهذا أمر بديهي يذكيه اختلاف الإطار الثقافي ـ المرجعي الذي يستند عليه «الأمير» من جهة، واختلاف بل ونوعية اللحظة التاريخية التي عاشها ماكياڤلي. لا يهمنا هنا تحليل «الإطار المرجعي» لماكياڤلي ولا شرح لحظته التاريخية بقدر ما يهمنا في هذا التمهيد الإشارة إلى بعض المعطيات التي تتخذ منها مطية لعقد هذا الحوار المستحيل بين «الأمير» و «السلطان».

يلاحظ كلود لوفور C.Lefort في كتابه الممتاز حول ماكياڤلي: «إن كتاب «الأمير» ولأول وهلة، ليس من الصعب تصنيفه، وأنه من خلال قراءة سريعة لمجمل فصوله يمكن الحكم على أن موضوع «الأمير» يعود لنوع تقليدي من الكتابة، وأنه ليس سوى دراسة أخرى حول فن الحكم...»[1]. وفي مقدمتها لبعض مختارات ماكياڤلي، تذهب هـ. ڤيدرين H. Vedrine إلى نفس الرأي ملاحظة أنه ليس «الأمير» وحده وإنما «المطارحات» أيضاً يتوجهان أساساً إلى «تقنيي السياسة» بهدف إعطائهم نصائح دقيقة حول الحروب والسلطة والصراعات بين الفرق والشيع ثم تقول ـ وكأننا أمام أديب سلطاني ـ إن ماكياڤلي غالباً ما ينهي فصوله بـ «توصية»[2]. ويلاحظ كريستيان عاوس أن «الأمير» «قد درسه واستخدمه لفيف من الملوك والوزراء الذين اختلفوا في طبائعهم وأهدافهم....»[3]، وبالمقابل يشير بعض الباحثين العرب إلى نوع من التفكير الماكياڤلي لدى الأديب السلطاني[4].

يكاد لا ينفلت عنوان «الأمير» من الشكل العام الذي يحكم عناوين الأدبيات السياسية السلطانية. بل إنّ معرّب الكتاب داخله هاجس ترجمة العنوان بـ «السلطان»

---

(1) C. Lefort: le travail de l'oeuvre. Machiavel p. 326, Gallimard, 1972.

(2) H. Vedrine: Machiavel on la science du Pouvoir p. 33. seyhens, 1972.

(3) أنظر: «الأمير» تعريب خيرى حماد: دار الآفاق الجديدة، 1979، ص 18.

(4) هادي العلوي: في السياسة الإسلامية، دار الطليعة 1974، ص 178، 192، 194.

بدل «الأمير»[1]. على أن ما يكمن بالأساس وراء هذا التشابه الظاهري هو كون موضوع «الأمير» يتشكل من مجموعةٍ من «النصائح» موجَّهة إلى الحاكم، الهدف منها، كما هو حال الأدب السلطاني، تبيان قواعد الحكم ومحاولة استخلاص بعض قوانين الآلة السياسية من أجل حسن تدبير الدولة. وهذا ما يؤكده ماكياڤلي نفسه في «الإهداء» الذي يفتتح به الكتاب: «وإذا تلطفتم، فاتبعتم ما في هذا الكتاب، فستدركون أن رغبتي عارمة في أن أراكم تصلون إلى تلك العظمة...»[2]، وقوله سياقٍ آخر: «وإذا اتبع الأمير الحديث العهد الأمور التي سبق لي ذكرها...»[3]. وفي رسالةٍ بتاريخ 10 ديسمبر 1513 بعث بها ماكياڤلي إلى صديقه Vettori، يبيّن أنه ألف كتاباً عن «الإمارات» حاول فيه أن يحلّل بعمق كل ما يطرحه الموضوع من قضايا مثل: ما هي الإمارة؟ كم أنواعها؟ كيف يتم الحصول عليها؟ كيف الحفاظ عليها؟ وكيف يتم فقدانها[4]؟

يوجد هاجس «الحفاظ على السلطة» وسبل تقويتها في مركز التصورات السياسية السلطانية، وهو هاجس لا يعدم الباحث أن يجده في كتاب «الأمير» الذي يخصص الفصول (2 ـ 3 ـ 4 ـ 5 ـ 6 ـ 7) لهذا الموضوع، حيث يتضح، في ظاهر النص على الأقل، أن مشكلة دوام الحكم وسبل استقراره هي التي توجّه تحليل ماكياڤلي وتحكمه. لا يهتم صاحب «الأمير» بـ «شرعية الحكم» أو «لا شرعيته»، بقدر ما يهتم بوسائل الحفاظ عليه وأسباب فقده،إن القارىء الذي يتوقّع نقاشاً أولياً حول مسألة الحق وشرعية الحصول على السلطة يجهل ماكياڤلي[5]. لا تؤرق الأديب السلطاني مسألة «شرعية الدولة السلطانية» أو لا شرعيتها، والقارىء الذي يبحث في الأدب السلطاني عن «الحق» و «شرعية الحصول على السلطة» يتناسى أو لا يدرك أن مبدأ «من

---

(1) «الأمير»: تعريب خيري حماد، ص 13.

(2) م ـ س، ص 52 ـ 53.

(3) م ـ س، ص 187.

(4) J.J. Chevalier: Histoire de la pensée politique, p. 222. T.I. Payot, 1979.

(5) Ibid, p, 19.

اشتدّت وطأته وجبت طاعته» هو ما يحكم هذه الكتابات.

يمكن أن نضيف العديد من الإشارات لإبراز بعض «التشابهات الشكلية» بين التفكيرين: محورية «الأمير» و «السلطان» في هذه الكتابات، وتصورهما العملي للمجال السياسي، واعتقادهما في مبدأ «النصيحة».... الخ. لكنّ الوقوف عند حدّ هذه التشابهات الشكلية غير مفيد ويبقى سطحياً جداً، بل يمكن القول إن ذكرها لم يكن في حقيقته غير مطية أو مبرر لمقارنة فكر ماكيافلي بمثيله السلطاني. ذلك أن الاكتفاء بذكر هذا التشابه أو ذاك، أو بظاهر النص للحكم على كتاب مثل «الأمير» يحمل كثيراً من الشطط والإساءة لكتاب لا يمكن أن تقول عليه، ومهما تعددت التأويلات، سوى أنّه يقدّم جواباً يختلف جذرياً عن أجوبة الأدبيات السياسية السلطانية. وهذا ما سنحاول أن نبينه من خلال العلاقة بين «السلطة» و «الأخلاق».

لا تحمل «نصائح» ماكيافلي أي بعد أخلاقي. يوحي ظاهر الكلام بالتناقض ما دامت النصيحة تتضمَّن رؤيةً أخلاقيةً ما. غير أن نصائح «الأمير» تبلورت بالتعارض مع أي التزام أخلاقي. فالأمير لا يسلك سياسياً تبعاً لمعيار أخلاقي بل تبعاً لمعيار مصلحة الدولة. وهكذا لا يقابل مفهوم «الحد الوسط» الأخلاقي الذي يحكم افتراضاً السلوك السلطاني سوى معيار أو مفهوم «مصلحة الدولة» الذي يتحكم في سلوك «الأمير». إن ماكيافلي لا يقدم للأمير مبادىء محددة بشكل قبلي، وإنما عليه أن يتصرّف حسب الظروف ووفق كل وضع خاص، أن يستخدم معارفه أو لا يستخدمها وأن يبتعد عن الأخلاق أو يقترب منها... وفقاً لضرورات الحالة التي يواجهها[1].

الرذائل الحميدة والفضائل الذميمة

مثل الأديب السلطاني، يعرف ماكيافلي أن «حسن الخلق يوجب المودة وأن سوء الخلق يوجب المباعدة»[2]، فالأمير الكريم وذو الأريحية والرحيم

(1) الأمير، ص 136.

(2) أبو بكر الطرطوشي: سراج الملوك، القاهرة، 1289 هـ، ص 99.

والصريح... يمدحه الناس بعكس الأمير البخيل القاسي والمتكبّر... يلومه الناس[1]. فكيف يتصرّف الأمير إذن؟

يطرح ماكياڤلي، تماماً مثل الأديب السلطاني، ثنائيات أخلاقية تقابل بين الفضيلة والرذيلة: السخاء والبخل، الرأفة والقسوة، والوفاء بالعهد والتنكر له. ولكنه، على النقيض من الأديب السلطاني لا يقيم أي تعارض بين الفضائل والرذائل، كما أنه لا يقيم جداراً عازلاً للخُلُق الحميد عن الذميم، بل وإنه يقيم جسراً يصل بينهما، وبدل الالتزام الأخلاقي بالفضائل و «مكارم الأخلاق» يبلور جدليةً للظاهر والباطن L'etre et le paraître

يقلب ماكياڤلي المعادلة الأخلاقية السلطانية، فلا يحذّر الحاكم السياسي من مغبة الأخلاق الذميمة وعواقبها، بل من مساوىء الأخلاق الحميدة ونتائجها، مرتكزاً في تحذيره على معطيين: يتعلق الأول بالطبيعة الحيوانية للبشر فهم «ناكرون للجميل، متقلبون مراؤون وميالون إلى تجنب الأخطار وشديدو الطمع. وهم إلى جانبك طالما أنك تفيدهم، فيبذلون لك دماءَهم وحياتهم وأطفالهم وكل ما يملكون طالما أن الحاجة بعيدة ونائية، ولكنها عندما تُدفع يثورون. ومصير الأمير ـ الذي يركن إلى وعودهم دون اتخاذ أي استعدادات أخرى ـ إلى الدمار والخراب»[2]. يكون من السذاجة إذن أن يكون الأمير خروفاً طيباً في مجتمع «الذئاب». ويتعلق المعطى الثاني بدروس «التاريخ» الذي، بالاستناد على أحداثه، تمكّن ماكياڤلي من إدراك أن بعض الأشياء التي تبدو فضائل، تؤدي في حال اتباعها إلى دمار الإنسان، بينما هناك أشياء أخرى تبدو كرذائل، ولكنها تؤدي إلى زيادة ما يشعر به الإنسان من طمأنينة وسعادة[3].

هل نستنتج، كما قد يبدو من ظاهر النص، أن ماكياڤلي يكتفي بقلب أثر

---

(1) الأمير، ص 193.

(2) م ـ س، ص 144.

(3) م ـ س، ص 137.

الأخلاق، ويوحي للأُمراء بالبخل والقسوة وارتكاب الشر والعنف وعدم الوفاء بالعهود. . . .؟ لو كان الأمر كذلك، لبقي ماكياڤلي بدوره حبيس التصور الأخلاقي للسياسة، ورهين العفة الخلقية، حميدةً كانت أو ذميمةً، ولتعذّر فهم التمييز الذي أقامه بين الخطابين، السياسي والأخلاقي.

يتساءل الأديب السلطاني حول «فضائل الأخلاق» فيما إذا كانت تُراد لذواتها أو للنفع الناتج عنها. وهو لا يبدي موقفاً بهذا الصدد ويكتفي بطرح جوابين متقابلين أو قد لا يجيب[1]. وإذا كان من الصعب القول بأن الصفات الخلقية التي يسهب في ذكرها مختلف الأدباء السلطانيين تراد لذواتها ما دام المقصود يكون دائماً هو النتائج المتوخاة من العمل بها، فإنه أيضاً لا يمكن ـ منطقياً ـ إذا ما بقينا في إطار التصور السلطاني نفسه للأخلاق والسياسة، نفي كل الصحة عن الجواب المقابل. يرتبط الجوابان، ما دامت المنفعة السياسية لا تتحقق إلا بتحقق الفضيلة الخلقية: إنّ الخلق الحميد نافع سياسياً، وهو نافع سياسياً لأنه خلق حميد. وهنا جوهر الاختلاف مع ماكياڤلي.

تحول المفاهيم التي يدور في كنفها الأدب السياسي السلطاني دون تصور الدولة كما هي بالفعل، فلا يرى في «السلطان» غير استطالة وامتداد لأوامر أخلاقية (ودينية). فالسلطان الذي يخضع في ممارسته السياسية لقواعد وأوامر أخلاقية (ودينية) يكون أدوم وأقوم وأفضل من سلطان يعتمد في تسيير شؤونه السياسية على قوانين «اصطلاحية» وبشرية. هكذا يتم الحكم على «السياسة» بمنطق الأخلاق، ويصبح البعد الأخلاقي ـ الديني معياراً للتفاضل بين الأنظمة السياسية. وحتى هذا التفاضل الذي يقيمه الأديب السلطاني، لا يحمل، في حقيقته، أي بعد سياسي، وإنما يكون من الوجهة الأخلاقية والدينية، وإن حدث، وأصبح «سياسياً»، فبالتبعية لا غير.

---

(1) ابن الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، دراسة وتحقيق ناجي التكريتي، نشر: عويدات، 1978، ص 88. الماوردي: تسهيل النظر، تحقيق محيي هلال السرحان، دار النهضة العربية، 1981، ص 8.

لا يرى ماكيافلي في الصفات الأخلاقية سوى أنها أدوات سياسية ليحلّل مدى نفعها أو ضررها على الدولة ـ الأمير. ولا يؤرقه تماماً أن يكون الأمير كريماً متديناً أميناً أو العكس، بقدر ما يهمه أن يسعى نحو غاية واحدة: ازدهار الدولة وعظمتها. وأمام هذه الغاية الأولى والأخيرة، تصبح كل الوسائل الممكنة، أخلاقية أو لا أخلاقية، مشروعة. لا نجد في كتاب «الأمير» تحليلاً لصفات السخاء والرأفة والوفاء بالعهد ونقائضها، بقدر ما يُعنى بصفة الأمير البخيل أو الكريم، الأمين أو الماكر... وأثر ذلك في العلاقة بين الحاكم والمحكوم كما هي بالفعل لا كما قد تتخيّلها.

رذيلة «السخاء» وفضيلة «البخل»

من أسباب قوة السلطان ودوامه، التحلي بفضائل الأخلاق، ومن بين أهم هذه الفضائل يأتي الكرم السلطاني الذي يرى فيه ابن رضوان «خصلة جليلة (...) وأحوج خلق الله إليها من احتاج إلى عطف القلوب وصرف الوجوه إليه وهو الملك»[1]. وهذه فكرة يرددها المفكر السياسي السلطاني بشكل عام وتملأ مئات الصفحات وتزيّن بآلاف الروايات والاستشهادات....

يرى ماكيافلي أن هذه «الفضيلة» السلطانية تكون مضرةً بـ «الأمير» ومؤذيةً في علاقته برعاياه. أن تكون كريماً يعني أن تكون غنياً. ولكي تحافظ على هذه الفضيلة يلزم أن تبقى غنياً على الدوام، وتفكّر باستمرار في كيفية الحصول على المال. لا يهم ماكيافلي هنا، الفرد العادي الذي يبحث عن المال في حياته الخاصة وبوسائله الخاصة، بل يهمّه «الأمير» الذي يضطّر، إن أراد الاحتفاظ بشهرته في السخاء، إلى فرض ضرائب ثقيلة على شعبه، وأن يصبح مبتزاً، وأن يقدم على كل عمل يؤدي إلى كسب المال[2]. ولا نتيجة لمثل هذا السلوك السياسي غير «كراهية الرعية» لحاكمها، وبالتالي ضياع أهم ضمانة

---

(1) ابن رضوان: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: ع. س. النشار، الدار البيضاء، 1984، ص 234.

(2) الأمير، ص 138.

لاستقرار الحكم: «رضا الرعية»[1].

يتبيّن لنا كيف أن ماكيافلي ينتقل، بكل يُسر وبدون ضجيج، مما يسميه الأخلاقيون بالفضيلة إلى الرذيلة. فالكرم يتضمن «الابتزاز»، بل يؤدي إلى الإقدام على كل عمل يؤدي إلى كسب المال، وقد لا يكون هذا العمل أخلاقياً بالضرورة. «بدل صورة السخاء تحل محلّها حقيقة الجشع، حينما نكتشف أنه لكي تعطي يجب أن تأخذ وأنه للحفاظ على الكرم يجب نهب الرعايا»[2].... وحينما يقارن ماكيافلي استناداً على التاريخ بين الحاكم السخي والحاكم البخيل يستنتج: أن التحقير هو ما ينتج عن صورة الأمير البخيل وهذه النتيجة هي دون الكراهية المفضية إلى هلاك الأمير[3].

ولأن ماكيافلي لا يقيم «أخلاقاً متقابلة» للأمراء مثلما يقيمها الماوردي مثلاً للملوك[4]، فإن كلامه لا يعني تفضيلاً للبخل على الكرم ولا للكرم على البخل، ولا يطرح سلوكاً «مثالياً» يحتذى به، بل يترك لتطور الوقائع وتغير الظروف إملاء هذا السلوك أو ذاك. فالأمير قد يكون سخياً وبخيلاً في نفس الآن، بخيلاً مع النبلاء، سخياً مع جنده. كما أن الأمير البخيل الذي لا ينفق أمواله إلا في مصلحة الدولة: «تأمين وسائل الدفاع» و«القيام بمشاريع» يصبح مع مرور الزمن كريماً[5]: مثلما يحيل فضيلة الكرم إلى رذيلة الجشع، يحيل ما يبدو لنا رذيلة: البخل إلى فضيلة: السخاء[6].

---

(1) م ـ س، ص 172 و 152 ـ 155. وانظر: المطارحات، تعريب: خيري حماد، بيروت، 1992، ص 592، وص 341 وما يليها.

(2) C. Lefort. Ibid. p. 406.

(3) الأمير، ص 141.

(4) الماوردي: تسهيل النظر، ص 109.

(5) الأمير، ص 139.

(6) C. Lefort. Ibid. p. 406.

فضيلة «القسوة» ورذيلة «الرأفة»

يرى أبو بكر الطرطوشي أنّ «اللين وترك الفظاظة. . .»[1]، من الخصال التي ينتظم بها الملك. ويطرح ابن رضوان في الباب الثامن عشر من «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» ضرورة الرفق بالرعية والإحسان إليها: ﴿لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك﴾. هذه فكرة لا يجادل فيها أي مفكر سياسي سلطاني.

يخضع ماكياڤلي ثنائية «الرأفة» و«القسوة» إلى نفس التحليل الذي نهجه بالنسبة لثنائية «البخل» و«السخاء». ويلاحظ أن «اللين» من الأمير يكون له أثر سيء إذ «يسمح بنشوب الاضطرابات التي ينجم عنها الكثير من سفك الدماء والنهب والسلب، ويتضرر من مثل هذه الأحداث عادة مجموع الرعية»[2]. وأن «القسوة» عكس ذلك، ينتج عنها السعادة العامة ويقول مستدلاً بتجربة «سيزار بورجيا» التي كان معجباً بها: «وقد اعتبر بورجيا من القساة الغلاظ القلوب. ولكن قسوته، جاءت بالنظام والوحدة إلى رومانا وفرضت عليها الاستقرار والولاء»[3].

مثلما تحجُبُ صورة «الكرم» حقيقة «الجشع» «. . . . تحل محل صورة الطيبوبة حقيقة القسوة حينما نكتشف أنه بامتناعنا في الوقت المناسب عن العقاب الضروري، نترك القلاقل تزداد لتهدّم المدينة»[4]؟ لكي يتحقق أمن المدينة وطمأنينتها، شرط كل حياة اجتماعية، ولكي تتحقق الفضائل الخلقية ويعمّ «الخير» يجب اللجوء إلى القسوة والصرامة ومعرفة الكيفيات الحسنة لارتكاب «الشرور» « وإني لأطلق اسم الطريقة الحسنة، إذا سمح لنا أن نستعمل الحسن للشر، على تلك الأعمال التي دفعت إليها الحاجة إلى الاستقرار وضمان الأمن، والتي لم تستمر، بل استبدلت فيما بعد بتدابير نافعة للرعايا»[5].

---

(1) سراج الملوك، ص 85.

(2) الأمير، ص 143.

(3) م ـ س، ص 142.

(4) C. Lefort. Ibid. P. 406.

(5) الأمير، ص 101.

إذا وجّهنا إلى الأدب السلطاني سؤال ماكيافلي التالي: «هل من الخير أن يكون [الأمير] محبوباً أو مهاباً؟»[1]، أيهما أفضل للأمير: أن يخافه الناس لرهبته أو يحبونه لرأفته؟ فإننا لن نعثر على جواب حاسم بدون تلوينات أخلاقية، ورغبة في الجمع بين شيئين لا يجتمعان.

يرى ماكيافلي أنه يصعب على «الأمير» أن يجمع بين «المحبة» و «الخوف» لأنّ من يحب لا يخاف ومن يخاف لا يحب، وما دام الأمر هكذا فالأفضل له أن يكون «مهاباً» على أن يكون «محبوباً»؛ وحجة هذا التفضيل: «أن الناس يحبون تبعاً لأهوائهم وإرادتهم الخاصة ولكنهم يخافون وفقاً لأهواء الأمير وإرادته، والأمير العاقل هو الذي يعتمد على ما يقع تحت سلطانه لا تحت سلطان الآخرين»[2].

قد يعترض معترض على ما قيل بحجة التعسف في حق الأدبيات السياسية السلطانية، ويسوق العديد من الإشارات التي يبدو أنها تقترب من التحليل الماكيافلي. فهذا أبو بكر الطرطوشي يرى أن «رهبوت خير من رحموت»[3] ليبيّن فضل «الرهبة» على الحاكم والمحكوم، وهذا أبو الحسن الماوردي يقابل بين الرحمة والرقّة والقسوة والغلظة، ويشبّه الملك الذي يفرط في رأفته ورحمته بالطبيب «الذي يرحم العليل من مرارة الدواء وألم الحديد فتؤديه رحمته إلى هلكته»[4]. وهذا أبو حمو الزياني يرى أنّ الملك الذي يعفو بدون تمييز محل العفو ومحل العقوبة يؤدي بالمملكة إلى الفساد حيث يجور الوزراء وتعمّ الفتن[5]. . . . الخ ومع ذلك، أو بسبب من ذلك، فإن هذا التوافق ظاهري ولفظي إذا ما نظرنا إليه من منظار العلاقة التي تحكم الأخلاق والسياسة في الأدب السلطاني. فهذا الأدب يفترض سلوكاً «وسطاً» يقع بين «رذيلتين»

(1) م ـ س، ص 142.

(2) م ـ س، ص 146.

(3) أبو بكر الطرطوشي: سراج الملوك، ص 102.

(4) الماوردي. م.س، ص 109.

(5) أبو حمو الزياني: «واسطة السلوك في سياسة الملوك»، مخطوط بالخزانة العامة. الرباط. رقم د 1298، ظ 126.

محتملتين، بين الإفراط في اللين والإفراط في القسوة، وتصور كهذا لا يصح تماماً مع «أمير» ماكياڤلي الذي ينتقل من الفضيلة إلى الرذيلة، ومن الرذيلة إلى الفضيلة، موضحاً كيف أن الواحدة تنتج عن الأخرى. ولأن ما يهمّه في نهاية المطاف ليس هو «اسم» الفضيلة أو الرذيلة بل نتائج «فعلها» السياسية.

وإذا كان لنا أن نختم بالقول أن الأدب السلطاني لا يقابل بين السخاء والبخل ولا بين الرأفة والقسوة بما أن المطلوب في أمة الوسط هو السلوك الوسط؛ فما عسانا أن نقول في فضيلة خلقية لا تحتمل الحد الوسط؛ إمّا أن تلتزم بها أولا تلتزم: الوفاء بالعهد.

الوفاء بالعهد «خيانة» وخيانة العهد «وفاء»

يقول الماوردي: «وليعلم الملك أن من قواعد دولته، الوفاء بعهوده فإن الغدر قبيح، وهو بالملوك أقبح، ومضر وهو بالملوك أضر»[1]. ويؤكد ذلك ابن رضوان وابن الأزرق: «السلطان أحق الناس برعاية هذا الوفاء....»[2]. يوافق ماكياڤلي الأديب السلطاني على أن الوفاء بالعهد خلق جميل وأنه « لاريب أن كل إنسان يدرك أن من الصفات المحمودة للأمير أن يكون صادقاً في وعوده وأن يعيش في شرف ونبل لا في مكر ودهاء»[3]. لكنه يلاحظ أن الأمراء الذين لم يكونوا كثيري الاهتمام بهذا المبدأ الأخلاقي انتصروا على الأمراء الذين كان «الإخلاص والوفاء رائدهم»؛ فما العمل؟

يبيّن الماوردي «مزايا الوفاء بالعهد ومساوىء الغدر» مرتكزاً في ذلك على الآثار التي يحدثها سلوك الملك على حاشيته ورعيته وأعدائه[4]. ويلزم ابن رضوان وابن الأزرق السلطان بهذه الخصلة الجليلة لأن الله يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا

---

(1) الماوردي: م ـ س، ص 116.

(2) ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء 1، تحقيق سامي النشار، بغداد 1977، ص 484، وابن رضوان: الشهب اللامعة: الباب 13.

(3) الأمير، ص 147.

(4) تسهيل النظر، ص 116 ـ 117 ـ 118.

بالعقود. . .﴾[1] و «فأَنفِذوا إليهم عهدهم إلى مدّتهم، إن الله يحب المتقين»[2]. وبما أن الدين واحد، ويسري على الحاكم والمحكوم على السواء، فإن مصلحة السلطان (الأخروية أيضاً!) تكمن في الوفاء بعهده. أما صاحب «الأمير» الذي لا يكترث لوقع سلوك الحاكم على الغير، ويميّز بين أخلاق «الفرد» ودينه وأخلاق «الدولة» ودينها فيخلص إلى أنه «على الحاكم الذكي والمتبصّر أن لا يحافظ على وعوده، عندما يرى أن هذه المحافظة تؤدي إلى الإضرار بمصالحه وأن الأسباب التي حملته على إعطاء هذا الوعد لم تعد قائمة»[3]. ويضيف أن أمام الأمير عدداً لا يحصى من «الذرائع» لتبرير تملّصه من عهوده، ولكن عليه بالمقابل أن يحاول دائماً إخفاء هذه الصفة وأن يظهر بمظهر الوفي للعهد وأن الآخر هو الناقض له. . . . .[4].

يصل منطق «الأمير» في تحليله لهذه المسألة، وبشكل مكشوف إلى قمة «التحلل الأخلاقي». ومع ذلك، فإن من يواجه ماكيافلي على هذا المستوى الأخلاقي، لا يفهم أو لا يدرك منطق «الأمير»: ليس المقصود الوفاء بالعهد أو عدم الوفاء به، كما لاحظ ذلك كلود لوفور C. Lefort. ومن يقف عند هذه النقطة الخاصة عليه أن يوافق على أن الجرأة توجد في عبارات الكاتب أكثر مما هي في فكره. لنترجمها بلغة حذرة، ولنقل مثلاً: إن الأمير يبدو وفياً لمهمته، ذلك أنه بخيانته يظل أميناً وملتزماً التزاماً لا يمكن القيام به دون إحداث ضرر بالدولة»[5]. . . ليس هناك أي تناقض أو تعارض بين «الوفاء» و «الخيانة»: حين «يخون» الحاكم عهداً فلكي يكون «وفياً» لمهمته، وحين «يفي»، وبشكل مطلق بعهوده فإنه، وفي نفس الآن، «يخون» مهمته كأمير.

أقام الأديب السلطاني حدوداً فاصلة وحاسمة بين الفضائل والرذائل فظلّ وفياً

(1) بدائع السلك، ج 1، ص 483.

(2) م ـ س، ص 483.

(3) الأمير، ص 148.

(4) J.J. Chevalier, Ibid. p. 241.

(5) C. Lefort, Ibid. p. 413.

لتصوره الأخلاقي للسياسة. وتجاوز ماكيافْلي هذه الحدود؟ فكفّ «المكر والخداع» عن أن يكون رذيلة خلقية ليصبح «تكتيكاً» سياسياً يخدم استراتيجية الأمير وفق تصور سياسي للأخلاق.

«الالتزام الأخلاقي» وجدلية «الظاهر والباطن»

يتبيّن أن التحليلين، الماكيافْلي والسلطاني متعارضان بالتمام، فيما يخص العلاقة بين المجالين الأخلاقي والسياسي. ليس غريباً إذن أن يخلص كل واحد منهما إلى خلاصات تتناسق مع موقفه النظري العام. يتعامل ماكيافْلي مع الأخلاق بدون أخلاق، ويذيب التعارض بين ما هو فضيلة وما هو رذيلة ليصل في النهاية إلى موقف براجماتي ـ سياسي يرى في الأخلاق، حميدةً كانت أو ذميمةً أدوات سياسية، في حين يقيم الأديب السلطاني تقابلاً بين الأخلاق الحسنة والأخلاق السيئة، ويقرّر أن الحسن منها بيّن والسيء بيّن ليصل في النهاية إلى موقف براغماتي (ظاهرياً على الأقل) من الأخلاق الحميدة، تاركاً جانباً الأخلاق الذميمة ومحذراً من ضررها السياسي[1]! هكذا نلاحظ أن مبدأ الالتزام الأخلاقي الذي يخلص له الأديب السلطاني لا يقابله في النظرية الماكيافْلية سوى «التظاهر الأخلاقي» الذي يبدو نتيجةً منطقية لمقدمات ماكيافْلي. ليس من الضروري أن يتّصف الأمير بجميع ما أورده ماكيافْلي من صفات «ولكن من الضروري أن يتظاهر على الأقل بوجودها فيه وقد أجرؤ فأقول أن حيازة هذه الصفات وتطبيقها دائماً قد يؤديان إلى تعرّضه للأخطار، أما التظاهر بحيازتها فكثيراً ما يكون أمراً مجدياً»[2].

ولأن الحدود بين الفضائل والرذائل قد انعدمت، يبيّن ماكيافْلي كيف أن تغير سلوك الأمير وانتقاله من خصلة الى أخرى يجب أن يتم بشكل حذر وبدون إشارة أي ردود فعل، ذلك أن «الانتقال المفاجىء من التواضع إلى الكبرياء أو من الرقة والدماثة إلى القسوة والوحشة دون اتباع خطوات صحيحة ومناسبة أمر يجافي

---

(1) ليست كل الأخلاق الذميمة فارق سياسياً بالضرورة.

(2) الأمير، ص 149 ـ 150.

العقل»[1]. فلعبة التظاهر le Paraître ليست سهلة ولا بسيطة. إن الأمير الذي يتظاهر بالرحمة والتديّن... عليه «أن يكون فعلاً متصفاً بها»[2] تماماً كالزعيم الذي «يكذب» على الجمهور إلى حدٍّ يصل معه إلى تصديق كذبته نفسها.

بدل الالتزام الأخلاقي، يصيغ ماكيافلي جدلية الظاهر والباطن L'être et le paraître، فيصبح الوجه قناعاً والقناع وجهاً بشكل لا يعود معه «الوجه» غريباً عن «القناع» الذي يحجبه[3].



(1) المطارحات، ص 361.

(2) الأمير، ص 150.

(3) C. Lefort, Ibid. p. 313.

مسألة الشورى والنزوع الأمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة

رضوان السيد

عام 1984 قام بعض أصدقاء وتلامذة المستشرق المشهور هنري لاووست بجمع منتخبات من مقالاته في مجلد واحد أسموه[1] Pluralismes Dans L'Islam وهذه هي عناوين بعض مقالات ودراسات المجموعة المذكورة: الحنبلية في ظل خلافة بغداد، والحنبلية في حقبة المماليك البحرية، والفِرَق الإسلامية في كتاب الفرق بين الفِرَق للبغدادي، وفكر الماوردي وعمله السياسي، ودور عليّ في السيرة الشيعية، ونقد الحِليّ للعقائد السنية، وأصول نظرية الإمامة في «منهاج الكرامة» للحِليّ وإشكاليات تحديد التسنن والتشيع، واتجاهات الإصلاح السلفي في العصور الحديثة، والإصلاح التربوي في العالم العربي، نموذج مصر. فما قَصَدَهُ لاووست وجامعو مقالاته التنبيه إلى التنوع الثقافي البالغ السعة والتنوع في عالم الإسلام الثقافي والحضاري في التاريخ وحتى مطالع العصور الحديثة. وكما أوضح المؤلف نفسه في المقدمة التي وضعها للمختارات بعنوان «التنوع في الوحدة» فإن هذا الاختلاف ما كان سياسياً أو اجتماعياً أو ثقافياً وحسب، بل كان دينيا أيضاً إذ تعايشت مع الإسلام في عالمه عدة ديانات أخرى أهمها الديانات اليهودية والنصرانية والزرادشتية ـ كما كان الاختلاف مذهبياً إذ تعددت الفِرَق داخل الإسلام نفسه. والحنبلية التي اهتم بها لاووست طوال حياته بما في ذلك تأثيراتها على

(1) Henri Laoust, Pluralismes dans L'Islam. Ed., Paul Geuthner, Paris 1984

الإصلاح السلفي منذ القرن الثامن عشر هي اتجاه عقدي وفقهي داخل الإسلام، كما أن السنية والشيعية اختلافان عقائديان وفقهيان وسياسيان داخل الإسلام؛ بداخلهما هما أيضاً تنوعات كثيرة. لكن الوصف بالتعددية هنا ليس سببه هذا المعطي التاريخي؛ بل يعود إلى الدرجات المتفاوتة من الاعتراف المتبادل والعام على المستويين الديني والاجتماعي الذي حظي به هذا التعدد. فهناك من جهة منظومة أهل الكتاب المعروفة في عالم الإسلام الفقهي باسم نظام أهل الذمة والتي تعني اعترافاً محدوداً باليهود والمسيحيين وفيما بعد المجوس من الناحيتين الدينية والاجتماعية[1]. وهناك ـ على الرغم من وجود أرثوذكسية سنية وشيعية ـ اعتراف بالآخر داخل الإسلام باعتباره مسلماً ما دام لا يخرج على ما هو معلوم بالدين بالضرورة.

لقد انقضت هذه المنظومة منذ زمن، وعالَمُ الإسلام مطالب من جانب العصرانية والحداثة بمطالب كثيرة جديدة تتعلق برؤية الذات والآخر. فعلى مستوى العلاقة بالآخر المختلف دينياً يطالب الإسلام أو بالأحرى المسلمون منذ قرن ونيف بإحلال مفهوم المواطنية المدني تجاهه في الداخل، ومفهوم النسبية العقدية في التواصل معه في الخارج بما يعنيه ذلك من إسقاط ثنائية دار الإسلام ودار الكفر أو الحرب، والقول بمنظومة عالمية للأخلاق والقيم. وقد أخذ المسلمون بكثير من هذه المفاهيم على المستوى الداخلي وتجاه الخارج لكنه كان أخذ تسليم أو اضطرار تحت وطأة الظروف الناجمة عن انهيار عالمهم الخاص، والافتقار إلى البدائل الناجمة عن تطورات داخل المجال الإسلامي، وقراءة نقدية تجاوزية لتاريخهم العقدي الفكري والسياسي. هذا ما يقوله دعاة الليبرالية والعلمنة مستدلين عليه بوضع كل منجزات

(1) قارن على سبيل المثال: J.M. Fiey, Chretiens Syriaques Sous les Abbassides surtout à Bagdad, 1980, E. Strauss, the Social Isolation of Ahl Al-Dhimma, in: Hirschler Memorial Book, Budapest 1949، وعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بغداد 1966، ورضوان السيد: من مفاهيم الجماعات في الإسلام: المسيحيون في الفقه الإسلامي، في كتابي: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت 1993، ص 101 ـ 121.

التحديث القيمية والثقافية والقانونية والاجتماعية والسياسية موضع التساؤل من جانب تيارات الإسلام السياسي، بل ومن جانب دائرة أوسع من المفكرين الإسلاميين منذ الأربعينات ما فتئوا يرفضون الغرب وغزوة الثقافي رفضاً مطلقاً[1].

لكن بقدر ما يُحِس المفكرون الإسلاميون اليوم بالحاجة للديمقراطية؛ بقدر ما يعرضون عن الليبرالية ومستلزماتها (من مثل العلمانية مثلا) بيد أن الديمقراطية على سبيل المثال لم تكن مطلباً شعبياً أو نخبوياً قبل قرن من الزمان. يومها كان الدستور أو فكرته هو المطلب لتحديد سلطات الحاكم[2]. ومع تغير الشروط الاجتماعية والثقافية والاقتصادية صارت الديمقراطية مطلباً. فقد لا يطول بنا الزمان حتى نشهد ذلك بالنسبة لليبرالية التي تستدعي تغيراً جذرياً في السلم القيمي ونظام الحياة، وما الإسلام بمعناه الثقافي الواسع غير نظام للحياة كما تنبه كذلك كثيرون من الدارسين الغربيين (انظر مثلاً كتاب أرنست غلنر E. Gellner بعنوان: الإسلام كنظام للحياة)، وقد يكون ذلك السبب الرئيسي للاستنكار القاطع للعلمانية من جانب الكثرة الكاثرة من المفكرين المسلمين. فالتغيير عملية مستمرة في المجتمع والدولة على حد سواء، وليست رغبة يمكن إنفاذها إرادياً أو بالقوة كما يطالب بذلك بعض العلمانيين العرب لكن هل يمكن الإفادة من الخبرة التاريخية للمسلمين في مواجهة المتغيرات العالمية والعصرية والاجتماعية الداخلية؟ يمكن في هذا الصدد الإشارة إلى اعتراف القرآن والرسول ﷺ بأهل الكتاب منذ البداية. أما منظومة أهل الذمة فهي منظومة تاريخية تطورت واكتملت من خلال ممارسات السلطات الإسلامية في القرون الهجرية الأولى[3]، بل إن تلك السلطات وسَّعت من مفهوم أهل

---

(1) تتكرر هذه التحليلات أو الاستنتاجات في مؤلفات هشام شرابي، وصادق جلال العظم وعزيز العظمة وبسام طيبي وحليم بركات وسعيد العشماوي وفرج فودة وغيرهم ممن لا تحضرني أسماؤهم الآن.

(2) قارن بفهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم الحديث، بيروت: الطبعة الثانية 1981، ص 301، وما بعدها، ووجيه كوثراني: قضايا الإصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث، بمجلة الاجتهاد عدد 3، 1989، ص 247 ـ 265.

(3) حاولت إثبات ذلك في مقالتي السالفة الذكر في الحاشية رقم 1، الصفحة السابقة وهذا الاتجاه صار =

الكتاب دونما دليل مباشر من القرآن حتى شمل المجوس والبربر الذين لم يكونوا كتابيين قطعاً بالمفهوم القرآني[1].

ولا شك أن السلطات الإسلامية في العصرين الأموي والعباسي الأول هي التي طورت مفهوم الجهاد ليعني الحرب الدائمة، فظهر بالتوازي مع ذلك مفهوم دار الإسلام ودار الحرب[2]، في حين انفرد الشافعي (204 هـ) فقط من بين كبار الفقهاء بالقول إن علة القتال الكفر وليس دفع العدوان[3]. فالذي أعنيه أن منظومة أهل الذمة ليست قرآنيةً بل تاريخية وقد كانت لها سياقاتها التي كانت قد استنفدت قبل قرون عندما ألغتها السلطة العثمانية منتصف القرن التاسع عشر[4]. فالمصير إلى إسقاط قسمة العالم إلى دارين، وإلى إدراك الجهاد إدراكاً أشمل لا يصادم نصاً قرآنياً ولا ما هو معلوم من الدين بالضرورة. وقد ذهب لذلك عدة فقهاء كبار في العصر الحديث دون أن يلقوا معارضة مقنعة من جانب الذين اختلفوا معهم في الرأي[5].

= مألوفاً في دراسات المسيحية والإسلام في العقدين الأخيرين، ويتمثل الاستثناء الواجب هنا في الجزية المذكورة في القرآن، لكن الاختلاف بين الفقهاء الأوائل شائع حول مضمونها، وقد جرى التفريق في القرن الثاني الهجري بين ضريبة الرأس (جزية) وضريبة الأرض (الخراج)، فصارت الأولى خاصة بالذميين، وشملت الأخرى كل ملاك الأراضي خارج الجزيرة العربية.

(1) قارن بمقالتي السالفة الذكر، في الحاشية رقم 2، ص 106 ـ 108.

(2) قارن بالمبسوط للسرخسي 10/ 2 وشرح السير الكبير له أيضا 1/ 160 رقم 161. وقارن بمجيد خدوري: بحوث في الثقافة الإسلامية، بيروت: 1979 ص 36. ودوروتيا كرافولسكي: الجهاد ـ نظرة في الحركية التاريخية لأيديولوجيا الجهاد في الإسلام، بمجلة الإجتهاد، ع 12، السنة الثالثة، صيف العام 1991م، ص109، وما بعدها. وعبد اللطيف حسني: التصور الإسلامي للعالم، مجلة الاجتهاد، ع12، السنة نفسها، ص89 وما بعدها.

(3) الشافعي: الأم، طبعة بولاق، 1321هـ، 4/ 90، 96 ـ 97. وهذا الأمر مبسوط في مؤلفات الفقهاء المسلمين المحدثين مثل وهبة الزحيلي في: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ومحمد أبو زهرة في العلاقات الدولية في الإسلام. وأنظر ماجد خدوري: الحرب والسلام في شرعة الإسلام، وصبحي المحمصاني: القانون والعلاقات الدولية في الإسلام.

(4) قارن على سبيل المثال:

Bernard Lewis: The Emergence of Modern Turkey (Oxford, 1961), P. 39-54.

(5) من مثل محمد أبو زهرة ووهبة الزحيلي وصبحي المحمصاني (الحاشية رقم 3).

ومع ذلك فإن الأمر أكثر تعقيداً مما يبدو للوهلة الأولى. فمطالب القرن العشرين هذا ونحن نقف على نهاياته تجاوزت كماً وكيفاً قضايا الاعتراف بالآخر الذي فرض نفسه علينا بالقوة العسكرية وقوة العصر والحداثة على أي حال، إنها هذه الدنياوية الشديدة والغلاّبة التي تحطم الصورة التقليدية للمجتمعات، وسلم القيم المتعارف عليه، ومفهوم الجماعة والفرد لخصوصيتهما، والعلاقات بين أفراد الأسرة، ومساحة الدين في الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية. هذه الدنياوية الهاجمة ليست مشكلتنا نحن وحدنا بل هي مشكلة العالم كله وبخاصة أتباع الديانات الثلاث المعروفة باسم ديانات التوحيد وإن اختلفت درجات التحدي طبعاً. فالوحدانية مبدأ مركزي فيها، ودعوى الإطلاقية أي الانفراد برسم طريق النجاة أو الخلاص لازمة من لوازمها. بمعنى أن التحدي الجذري والجديد يكمن كما قال اللاهوتي البروتستانتي بولتمان Bultmann في الذهاب إلى إمكان خلاص غير المسيحيين دونما اعتناق للمسيحية أي القول بنسبية الحقيقة المسيحية وتساوي الآخرين مع المسيحي في كل شيء بما في ذلك إمكان العلاقة بالله على قدم المساواة. هذا هو الاعتراف الكامل الذي ما قال به أحد من كبار أتباع الديانات الثلاث. بيد أنّ الحوارات الجارية بين الأديان هي بحث في المشتركات من الناحية الأخلاقية والقيمية من أجل مواجهة مشكلات الدنياوية هذه التي نعاني منها أكثر من غيرنا لأن الدنيا ليست بأيدينا. فالموقف الذي نحن فيه جديد تماماً بحيث أحسب أن الخبرة الماضية لأمتنا ليست كافيةً لفهمه أو مواجهته أو استيعابه.

أما الأمر بالنسبة للتعددية السياسية أو الديمقراطية فلا يجري على النحو نفسه، إذ لم تعد بمعناها المبدئي: حكم الشعب بالشعب أو ولاية الأمة على نفسها، ولا بمعنييها العمليين: تدبير الجماعة السياسية لوجودها ومصالحها بالتقنين وبالتفويض المؤسسي؛ تدور حولها شكوك كثيرة، ومع أن وجوه الحاجة للتعددية الحزبية وللتداول السلمي للسلطة ولتقنين ذلك كله على نحو معين؛ كل ذلك يعتبر جديداً نسبياً، فإن لأمتنا تجربتها التاريخية الطويلة مع المسألتين المبدئيتين: إقامة اجتماع سياسي، وولاية الأمة على نفسها[1].

(1) قارن على سبيل المثال بالكتب التالية: رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، وعبد =

ويمكن القول بدءًا إننا نملك في تجربتنا التاريخية مع السلطة السياسية تقليدين وليس تقليداً واحداً. هناك التقليد التعاقدي الشوروي، وهناك التقليد الامبراطوري أو السلطاني. نجد شواهد للتقليد الأول أو أننا نجد تأسيساً له لحظة قيام المجتمع السياسي بالمدينة بعد الهجرة كما يظهر من كتاب النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار[1]. تذكر مقدمة الكتاب أو ديباجته أنه كتاب (تعاقد) بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم ـ كما يتابع الكتاب أو التعاقد ـ أمة واحدة من دون الناس، يعني أنهم يعلنون إقامة مجتمع سياسي، ثم يمضي الكتاب ذاكراً التنظيمات الداخلية التي اتفقوا عليها، كما يذكر أنهم جماعة واحدة تجاه الخارج وأن سلم المؤمنين واحدة. هذا التعاقد القائم على الإرادة الحرة والاختيار الكامل من جانب المتعاقدين يضعهم في موقع صاحب الحق والسلطة في إدارة شؤون تعاقدهم. يظهر ذلك من طريقة اختيارهم لأبي بكر لرئاستهم بعد وفاة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ كما يظهر من خطبة أبي بكر الأولى التي جاء فيها «إني وليت عليكم

= الوهاب خلاف: السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، وضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، ومحمد مهدي شمس الدين: في الاجتماع السياسي الإسلامي.

(1) نص كتاب النبي (صلى الله عليه وسلم) في سيرة ابن هشام 2/ 501 ـ 504، وكتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، ص 290 ـ 297، وقد جمع رواياته وقارنها ووضعها في سياقها محمد حميد الله في مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (1958)، ص 39 ـ 41، لكن هناك من يشكك في تاريخية «الكتاب»، وهناك من يريد اعتباره قطعتين أو قطعاً جمعت فيما بعد. قارن عن ذلك:

M. Watt, Muhammad at Medina, 198-208, ders. Islamic Political Thought, 130-134, Sargeant, The Constitution of Medina, in Islamic Quarterly VIII/1-2, pp. 3-16, U.Rubin, the «Constitution of Medina», Some Notes, in Studia Islamica, Vol. LXII, 1986, pp. 5-20.

وذهب الأستاذ أكرم ضياء العمري في كتابه: المجتمع المدني في عهد النبوة، خصائصه وتنظيماته الأولى، المدينة المنورة 1983، ص 107 وما بعدها إلى أن الكتاب مكون في الأصل من قسمين مختلفين أولهما الخاص باليهود والثاني بالمهاجرين والأنصار، والقسم الخاص باليهود في نظره مقدم على الآخر في الزمن. لكنني بعد طول تأمل أرى عكس ذلك. بيد أن القسمين أو الكتابين من وجهة نظري كتبا على أي حال في مدد متقاربة قد لا تتجاوز الشهور. وستصدر لي في ذلك دراسة مستفيضة.

ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني»[1] فهو يقرر أنه رأسهم لا لأنه أفضلهم أو أكفؤهم بل لأنهم اختاروه لذلك، وهو مسؤول أمامهم. وقد يرد في الذهن أن الشورى ـ المذكورة في القرآن[2] عنت آنذاك الأمرين معاً: حق الجماعة في اختيار أميرها، وحقها في المشاركة السياسية في سائر الشؤون باعتبار الأمير مسؤولاً أمامها، لكن لا يبدو أن عمر بن الخطاب وكبار الصحابة كانوا يفهمون الأمر على هذا النحو، صحيح أنه تُروى عن عمر أقوال كثيرة في الشورى، وفي ضرورة قتل من يبتز الأمير بغير شورى[3]؛ لكنه هو القائل أيضاً إن بيعة أبي بكر كانت فلتةً وقى الله شرها[4]. وعندما طُعِنَ عيّن ستة طلب إليهم أن يختاروا واحداً من بينهم يبايع له الناس، أما هو نفسه فقد اختاره أو أوصى له أبو بكر وبايعه الناس. فالشورى في نظر عمر وكبار الصحابة فيما يبدو من حق قلة تعقد للإمام. أما سواد المسلمين فله البيعة فقط. ويبدو أن هذا معنى أن بيعة أبي بكر كانت فلتة إذ لم يعقد له في نظر عمر أحد يملك هذا الحق[5]. وجاءت التطورات السياسية في القرن الهجري الأول لتتجاوز بالمفهوم الحدود التي كانت له أيام الراشدين. فقد ثار عبدالله بن الزبير عام 63 هـ على يزيد بن معاوية داعياً لإعادة الأمر شورى، وفهم المتذمرون من السلطة الأموية أنهم مدعوون لانتزاع حق الأمة في السلطة من يزيد، فيذكر ابن سعد في الطبقات والبلاذري في أنساب الأشراف[6] أن مئات من الموالي والخوارج

(1) سيرة ابن هشام 2/ 661.

(2) سورة الشورى 36 ـ 39، وسورة آل عمران 159.

(3) قارن عن هذه الآثار مصنف عبد الرزاق 5/ 439 ـ 445، وتاريخ الطبري 1/ 1820 ـ 1824، وسيرة ابن هشام 2/ 372 ـ 373، وأنساب الأشراف 1/ 583 ـ 584. وأنظر كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت 1984، ص 69 ـ 79.

(4) مسند أحمد 1/ 55 ـ 57، وصحيح البخاري (فتح الباري) 12/ 144 ـ 148.

(5) قارن بدراستي: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، بمجلة الاجتهاد، ع13، السنة الرابعة، ص 23 ـ 52 على الخصوص، ودراستي مسألة الشورى بين النص والتجربة التاريخية للأمة، محاضرة غير منشورة، ص 2 ـ 4.

(6) ابن سعد: الطبقات الكبرى 5/ 119، والبلاذري: أنساب الأشراف 5/ 188. وقارن بتاريخ =

توافدوا على مكة فالتفوا حول ابن الزبير، ودافعوا عن البيت الحرام في حصاره الأول عام 64هـ ثم ما لبث يزيد بن معاوية أن توفي فسارع عبد الله بن الزبير إلى الطلب من كبار القرشيين بمكة أن يعقدوا له بالخلافة ثم عرض نفسه للبيعة العامة دونما رجوع إلى الذين جاءوا لمؤازرته من أجل الشورى. فغضب هؤلاء وغادروا مكة دون مبايعة لابن الزبير. ويعني هذا أن عامة المسلمين من غير قريش كانوا يرون أن الشورى تعني أن العقد والبيعة حق لسواد المسلمين وعامتهم. وكان لا بد من الانتظار للقرن الثاني ليتبلور هذا الاتجاه في فهم الشورى تماماً حين رأى مرجئة الكوفة أن الجماعة والشورى وأولي الأمر، كلها تعني السواد الأعظم من المسلمين[1]، وتابع هذا الاتجاه تدعيم أطروحته هذه في القرنين الثالث والرابع للهجرة. فقد ذهب الحارث بن أسد المحاسبي (243 هـ) والإمام أحمد بن حنبل (241 هـ) إلى أن العقل غريزة[2] يقول المحاسبي[3]: «إن العقل غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من

= الطبري 2/ 422 ـ ومحاضرتي مسألة الشورى بين النص والتجربة التاريخية للأمة، غير منشورة، ص 5، 7، 10.

(1) استندت في ذلك إلى عدة أمور: أولها ما سُمّيَ بحديث افتراق الأمة: «تفترق أمتي . . . إلخ» والذي تنتهي بعض رواياته: كلها في النار إلا واحدة وهم السواد الأعظم أو وهي السواد الأعظم. ورواة هذه النهاية من الكوفيين الذين يرجعون فيها إلى الصحابة بالكوفة: عبد الله بن مسعود، وأبي مسعود الأنصاري، وأبي موسى الأشعري. وثانيها تفسير أولي الأمر وحبل الله في القرآن بأنهما الجماعة من جانب مفسرين معروفين بالإرجاء. وثالثها ما هو مذكور في تاريخ الطبري من حديث وفد المرجئة عام 100هـ مع عمر بن عبد العزيز. قارن عن ذلك كله: الشاطبي: الاعتصام 1/ 261 وما بعدها، ومقالتي: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص 24 ـ 30.

(2) الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن، تحقيق ودراسة حسين القوتلي، ط 2، بيروت 1978، ص 201 ـ 203. وانظر عن رأي الإمام أحمد أبو يعلى الفراء: العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن علي سير المباركي، بيروت: 1980 م 1/ص 89 ـ 90، وشرح الكوكب المنير 1/ 84، والمسودة لآل تيمية، ص 559 ـ 560. ويذكر ابن الجوزي في ذم الهوى، ص 5 ـ 6 أن أصحاب أبي حنيفة يذهبون مذهب أحمد في العقل.

(3) العقل وفهم القرآن، مصدر سابق، ص 201 ـ 202.

بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم فهو لا يُعْرَف إلا بفعاله في القلب والجوارح»، وقد كان المتفلسفون والمتأثرون بالترجمات عن اليونانية من معاصري المحاسبي وأحمد يذهبون إلى أن العقل «جوهر» أو «جوهر فرد» فيه جزء إلهي يخص المبدأ الأول به بعض البشر من الحكماء الذين يستبطنون بذلك ملكة تدبير العالم أو المدينة بالقوة وإن لم يتمكنوا من تدبيرهما بالفعل(1). فذهاب المحدثين والفقهاء والأصوليين إلى أن العقل غريزة، يعني أنها شائعة في البشر. ولأن العقل مدبر للفرد، والعقل الجمعي مدبر للجماعة فإن معنى ذلك أن السلطة شائعة في الجماعة وليست قصراً على فرد أو قلة(2).

أما التقليد الامبراطوري في فهم الخلافة والإمامة فنجد إشارات مبكرة إليه أيضاً في كلمات منسوبة إلى عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب إبان خلافتهما؛ من مثل مواجهة عثمان للثوار عليه بالقول إنه يؤثِر الموت على أن ينزع قميصاً قمصه إياه الله أو أن يتبرأ من عمل الله وخلافته(3). ومن مثل اعتبار علي لسلطانه أنه

(1) هذا هو مذهب الكندي (252 هـ) قارن عنه: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1970، م 1/ ص 166. ومذهب الفارابي (339 هـ)، قارن عنه: السياسة المدنية ص 32، 35. ومذهب ابن سينا (ـ 428هـ) قارن عنه: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة 1952، ص 111 ـ 112. فالعقل الذي هو مدبر الوجود بسبب ماهيته الإلهية متقدم على الوجود نفسه بل إنه هو سبب ذلك الوجود: فرئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها (الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 120). وكان المحدثون والفقهاء والأصوليون يعرفون ذلك عن الفلاسفة فيقول أبو يعلي (ـ 458هـ) الحنبلي في: المعتمد في أصول الدين (ص 101 ـ 102): «والعقل ليس بجوهر ولا جسم واحد بل هو بعض العلوم الفردية ـ خلافاً للفلاسفة في قولهم إنه جوهر بسيط». وقد أوضح ابن تيمية (ـ 728هـ) الفروق بين العقلين في كتابه الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، طبع الرياض 1956، ص 46 ـ 47.

(2) هذا التصور شائع في سائر كتب الأصول منذ القرن الرابع وما بعد، لكن البعض يؤثر القول إن العقل غريزة، والبعض الآخر يقول إنه علم ثم جرى تقسيم العقل إلى غرزي ومكتسب. وقد درست المسألة كلها بالتفصيل في مقالتي عن العقل والدولة في الإسلام، في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت 1984، ص 178 ـ 200.

(3) تاريخ الطبري 1/ 3044، وأنساب الأشراف للبلاذري 5/ 66.

«سلطان الله» ولذلك فهو واجب الطاعة[1]. لكنّ الأصول أو التدعيمات الثيوقراطية لذلك تظهر بوضوح للمرة الأولى في المسكوكات النقدية الأموية منذ أيام عبد الملك بن مروان (65 ـ 86 هـ) وفي رسائل كتاب دواوين بني أمية وبخاصة سالم أبو العلاء وعبد الحميد بن يحيى[2]. ثم في خطب أولئك الخلفاء ومدائح الشعراء لهم[3]. ولم يختلف العباسيون في ذلك عن الأمويين. فقد استمروا في اتخاذ خليفة الله لقباً رسمياً، واستمروا في البيعة لأولادهم في حياتهم. ونافسوا الطالبيين من بني هاشم في الاستناد أو الشرعنة لإمامتهم بالقرابة من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم.

وما تغير الأمر كثيراً عندما ضعفت الخلافة سياسياً وظهر السلطان الذي يسيطر باسمها. فقد تحولت الخلافة إلى ممثل للشرعية الرمزية للإسلام والأمة، وظهر السلطان باعتباره المدبر الفعلي للسياسات الداخلية والمدافع عن الجماعة ودار

(1) تاريخ الطبري 1/ 3093. وقارن بدراسة تفصيلية لي عن الموضوع بعنوان: الخلافة والملك ـ دراسة في الرؤية الأموية للسلطة، بأعمال المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام، الندوة الثالثة، م 1/ 96 ـ 142. وتظهر في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، 1995م.

(2) أنظر عن المسكوكات النقدية ولقب خليفة الله عليها:

Walker: Catalogue II, 27-28, 30ff., H. Gaube: Numismatik, p.62 - 64.

وانظر عن صورة الأمويين عن أنفسهم وخلافتهم الآن دراسة إحسان عباس: عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء، دار الشروق بعمان 1988، ص 198 ـ 210. ودراستي السالفة الذكر: الخلافة والملك (الحاشية رقم 1)، ودراستي الأخرى: الكاتب والسلطان ـ دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية، مجلة الاجتهاد، العدد الرابع، صيف 1989، ص 18 ـ 62، وتصدر في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة عام 1995. وللدكتورة وداد القاضي الأستاذ بجامعة شيكاغو دراسة مطولة بالانجليزية عن التأسيس الديني من جانب الأمويين لشرعيتهم السياسية تصدُرُ قريباً.

(3) استعرضت الخُطَب والشواهد الشعرية في دراستي السالفة الذكر «الخلافة والملك ـ دراسة في الرؤية الأموية للسلطة» بأعمال مؤتمر بلاد الشام، الندوة الثالثة. وتصدر الدراسة في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة عام 1995م.

الإسلام في وجه العدوان الخارجي[1]. وكان السلطان أو واليه على بغداد هو الذي يختار مع الوزير وكبار الضباط من يلي الخلافة. أما السلطان نفسه فقد كانت تختاره عصبيته المقاتلة من خلال رؤوس عشائرها. فإذا كان قوياً مسيطراً انفرد بتعيين خلفه وإلا شارك كبار رجالات العصبية أو البلاط في الأمر[2]، وكان على الناس في سائر الأحوال أن يبايعوا دون أن يعرفوا في كثير من الأحيان اسم من يبايعون.

ومن المعروف أن التقليد السلطاني هو الذي ساد عبر العصور وما كان هناك تسليم به من جانب الناس، لكن حتى التمردات الناجحة ما كانت قادرة على تطوير بدائل لذا بقي التحسن محدوداً ومؤقتاً. واتسعت الحياة المدينية وازدهرت وظهرت مؤسسات الأوقاف والمدارس والتنظيمات المهنية والحرفية والفِرَق الصوفية، كما ظهرت سلطات مدينية على مستويات مختلفة مكونة من التجار والعلماء، فخفف ذلك كله من الطابع الاستبدادي القاسي للدولة السلطانية لكن نظام السلطة ما تغير لا بالثورات ولا بالتنظيمات المدينية البديلة[3]. وقد قيل إن الدولة السلطانية بعسكرها المحترفين كانت ضرورية للدفاع عن المجتمع والدولة فسلم الناس

---

(1) يمكن الرجوع بشأن الدولة السلطانية إلى كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة بدر الدين قاسم، بيروت 1977، ص 235 وما بعدها، Heribert Busse, Calif und Grosskönig, Beirut 1968، ووجيه كوثراني: الفقيه والسلطان في تجربتين تاريخيتين، بيروت 1990.

(2) قارن بنماذج عن ذلك منذ مطلع القرن الرابع الهجري: Roy Mattahedeh, Consultation and the Political Process in the Islamic Middle East of the 9th, 10th and 11th Centuries, in: Chibli Mallat (ed), Islam and Public Law, UK 1993, pp. 19-27 وانظر عن إشكاليات الشرعية في الدولة السلطانية مقدمة دوروتيا كرافولسكي على نشرتها لمسالك الأبصار للعمري، بيروت 1986، ص 21 ـ 29، والفضل شلق: الفقيه والدولة الإسلامية ـ دراسة في كتب الأحكام السلطانية، بمجلة الاجتهاد، م 2، صيف 1989، ص 91 ـ 140.

(3) أنظر عن مؤسسات المدينة الإسلامية الكتاب الذي صار كلاسيكياً الآن: A.H. Hourani, S.M. Stern (eds) The Islamic City, 1970, R. Bulliet, The Patricians of Nishapur, 1971, ورضوان السيد: الجماعات المدينية في الاجتماع الإسلامي ـ الأصناف؛ في كتابي: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت 1984، ص 71ـ 97، ومحمد عبد الستار =

لها بحق القهر لتواجه العدوان الخارجي بيد أن تلك الحجة لا تبدو مقنعة لأن المسلمين استطاعوا أن يبقوا في موقع الهجوم أكثر من قرنين من الزمان بدون سلطان ذي عصبية وبدون جيش محترف أو مرتزق، ثم لماذا يتخلون عن الدفاع عن أنفسهم ويستجلبون رقيقاً أو يسلمون لرقيق بالدفاع عنهم وقد استطاعوا من قبل القيام بتلك المهمة بكفاية وبكلفة مادية وسياسية أقل. كما قيل إن ظهور الاستبداد أو سواده بعلة الشعوب التي أسلمت حديثاً وزحفت باتجاه قلب دار الإسلام دون أن تكون قد تطبعت بالطبائع الجماعية والتاريخية للمجتمع. لكن هذا لا يبدو مقنعاً أيضاً. ذلك أن مصطلح «خلافة الله» وإفراغ الشورى من مضمونها وتحويل السلطة إلى ما يشبه الملك الوراثي، كل ذلك تم خلال المائتي سنة الأوليين من عمر الدولة الإسلامية حيث كانت السلطة المركزية لا تزال قوية، بل وعربية. بل إن الدول السلطانية التي جاءت من بعد وحكمت باسم الخلافة الضعيفة أو بدونها كانت أقل دعوى من خلفاء الله الأوائل هؤلاء. فالماوردي يسمى الدولة السلطانية: دولة القوة[1]. والسلطان المملوكي يعلل شرعيته بالدفاع عن المسلمين في وجه المغول[2]، فلا يزعم البويهيون أو السلاجقة أو العثمانيون أو المماليك أن الله عز وجل عينهم وأن الخروج عليهم معصية الله كما زعم هشام بن عبد الملك أو الوليد بن يزيد أو

= عثمان: المدينة الإسلامية، سلسلة عالم المعرفة بالكويت، آب/أغسطس 1988، وخالد زيادة: الدولة والمدينة بمجلة الاجتهاد، م12، السنة الثالثة، صيف 1991، ص 167 ـ 180.

(1) تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك للماوردي، تحقيق ودراسة رضوان السيد، بيروت 1987، ص 204. وهذا هو المعتمد لدى الدارسين في أسباب استتباب الأمر للدولة السلطانية (وأنا غير مقتنع بذلك). إذ حسب هذا التوجه تحول الاهتمام عن المشروعية التأسيسية للدولة إلى مشروعيتها الوظيفية. فقد كانت الدولة السلطانية قادرة على مواجهة العدوان الخارجي من جانب البيزنطيين والصليبيين والمغول. قارن عن ذلك: غياث الأمم في التياث الظلم لإمام الحرمين الجويني، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر 1400هـ، ص 213 ـ 242.

(2) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ـ دولة المماليك الأولى، تحقيق ودراسة دوروتيا كرافولسكي، بيروت 1986، ص 27 ـ 29، ومقدمتي على تحفة التُرْك فيما يجب أن يُعْمَلَ في المُلْك للطرسوسي، بيروت 1992، ص 13 ـ 17.

مروان بن محمد أو المأمون فيما تثبته رسائل كتّاب دواوينهم.

وليس من السهل الحديث عن علل مجريات عملية تاريخية دامت لعدة قرون، لكنني أود هنا التركيز على تحولين كان لهما في نظري تأثير حاسم فيما نحن بصدد تحليله؛

التحول الأول: انفصال الشريعة عن السياسة، ثم انقسام النخب الإسلامية إلى أهل السيف وأهل القلم. حدث التحول الأول خلال القرن الثالث بمبادرة من السلطة المركزية. فقد لاحظ الخليفة المأمون تصاعد وعي النخبة العالمة من فقهاء ومحدثين، وقراء للقرآن بذاتها ودورها في الإسلام مع انتشار مرويات «العلماء ورثة الأنبياء» و«الأمراء حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك». كما لاحظ اتجاه علماء بغداد عندما دخلها عام 203هـ إلى تفسير أولي الأمر في قوله تعالى «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»، بأنهم أهل العلم والفقه والدين، وتولّيهم بأنفسهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبخاصة وسط غياب السلطة القوية القادرة والضابطة في فتنة المأمون مع أخيه الأمين منذ العام 195هـ. ولأن خلافة الله تتخذ من الدين سنداً في السيطرة والضبط، فقد خشي المأمون زعزعة أسس سلطته إن استأثر العلماء بالدين؛ فاختار أن يخوض معهم معركة «خلق القرآن» أو المحنة التي استمرت في عهد خَلَفَيْه المعتصم والواثق[1]، واتضحت أبعادها تماماً أيام الواثق (227 ـ 232 هـ) في أنها صراع على من يلي أمر رعاية الشريعة تحملاً وحفظاً ودعوة واستنباطاً في سياقٍ كان الشافعيُّ (204 هـ) قد حسمه في رسالته لصالح العلماء المجتهدين[2]. وتوقفت الحملة أيام المتوكل (232 ـ 247 هـ) دونما خلاصةٍ ظاهرة لكنّ النصف الثاني من القرن الثالث شهد علائم الانفصام أو

---

(1) صدرت دراساتٌ كثيرةٌ عن المحنة آخِرُها الدراسةُ المتميزة لفهمي جدعان بعنوان: المحنة ـ دراسة في جدلية الديني والسياسي في الإسلام. عمان 1989، وانظر قراءةً مطوّلةً لها بمجلة الاجتهاد، ع 13، السنة الرابعة، خريف العام 1991، ص 221 ـ 255.

(2) محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، القاهرة 1940، ص 401 وما بعدها.

التخصص المجالي بين الشريعة والسياسة وليس بين الدين والدولة. فقد ظل الإسلام هو المشروعية العليا للطرفين: العلماء والأمراء لا يختلفون على الاستظلال المشترك به، لكن التسوية التي اتضحت معالمها تدريجياً نَحَّت العلماء عن المجال السياسي في مقابل استئثار الخلفاء والأمراء بذلك المجال، وكانت أولى علائم التسوية تفسير أولي الأمر بأنهم الأمراء والعلماء معاً. فالطاعة للأمراء والمرجعية في قضايا الشريعة للعلماء[1]. فإذا عرفنا أن العلماء كانوا هم المثقفين بلغتنا الحديثة أي أنهم هم الذين يصيغون وعي الجماعة بذاتها وحقوقها ومصالحها وأهداف اجتماعها الديني والسياسي، أدركنا كم كان ذلك التطور مهماً ومؤثراً في مجال علائق السلطة بالمجتمع، ونظرة المجتمع إلى حقوقه وواجباته. وقد أصر الفقهاء ظاهراً على الطبيعة التعاقدية للإمامة لكنهم بدأوا يفهمون تلك التعاقدية التاريخية في ضوء ما آلت إليه الأمور في القرن الثالث. فقد فهموا مثلاً أن أبا بكر أوصى لعمر بالخلافة أي أنه عقد له، فقالوا بأن عقد الإمامة يمكن أن يجريه أهل الحل والعقد الذي يمكن أن يكونوا ستة كما حدث مع عثمان أو ثلاثة كما حدث مع أبي بكر أو واحد كما حدث مع عمر[2]. وأكدوا على أن أمة محمد لا تجتمع على ضلالة أي أن لإجماعها سلطة كاملة لكنهم فصلوا الإجماع عن أصله في الجماعة فابتعد عن معناه الأصلي، وقصروه على المسائل الفقهية أي قضايا الحل والحرمة، فأمكن

(1) حاولت التأسيس لفكرة انفصام السياسة عن الشريعة وليس الدين عن الدولة في المجال الثقافي العربي الإسلامي بمقالة طويلة بمجلة منبر الحوار، ع6، بيروت 1987، ص 26 ـ 55. ثم تكرر ذلك في عدة مقالات لي من مثل: قضاء المظالم ـ نظرة في وجه من وجوه علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي، بمجلة دراسات بالجامعة الأردنية، م14، ع10 (1987)، ص 158 ـ 181، ورؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام بمجلة الاجتهاد، م13، خريف العام 1991، ص 11 ـ 45 وبخاصة الصفحات 40ـ 44، والشورى بين النص والتجربة التاريخية للأمة، محاضرة غير منشورة. لكن هذه العملية التاريخية الخطيرة وآثارها المختلفة والعميقة في مجريات التاريخ والثقافة والوعي تحتاج لدراسات أكثر تشعباً وعمقاً.

(2) هذا ما ذكره الماوردي في الأحكام السلطانية وتبعه سائر الفقهاء والأصوليين: فأي معنى يبقى للاختيار والعقد غير المعنى الجدلي في مواجهة الشيعة؟

عندها القول إن العلماء المجتهدين هم الذين يُعتبرُ دون أن يثير ذلك اعتراضاً من السلطات السياسية. وما أمكن تحقيق اتفاق فيما بينهم حول قَصْر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على السلطان، لكنهم جعلوه فردياً وربطوه بالنصيحة والاستشارة التي هدفها إراحة الضمير والخروج عن الفريضة أو التكليف. وأما الشورى التي اعتبرها القرآن خصيصة مميزة للمجتمع الإسلامي «وأمرهم شورى بينهم» فقد تجوهل معناها السياسي الغلاب وصارت مجالاً لجدل عقيم هل هي واجب على السلطان أو ندب واستحسان بغض النظر عن شرعية ذاك السلطان أو عدم شرعيته.

مهدت هذه التسوية للتحول الثاني الذي جعل المسألة السياسية قصراً على الحاكمين أو الواصلين للسلطة بالقوة. فمنذ أواخر أيام البويهيين (مطلع القرن الخامس الهجري) بدأت تظهر في أدبيات السمر والتاريخ وكتب نصائح الملوك والفلسفة تقسيمات طبقية للمجتمع تسترشد بدثائر الفرس واليونانيات المنحولة، وتقول بأن المجتمع منقسمٌ بالطبيعة إلى خاصة وعامة، والخاصة صنفان: الأمراء والأدباء، والعامة أصناف من تجار وزراع ورجالات مهن[1]. ثم صارت القسمة صريحة أيام السلاجقة واستمرت حتى أواخر أيام السلطنة العثمانية: هناك أهل سيف، وهناك أهل قلم، ثم هناك العامة التي تشمل بقية فئات المجتمع. ووضعت الدولة (رجال السيف) يدها على الأرض كلها فيما عرف لدى الباحثين بالإقطاع الإسلامي، فاستأثرت بريع الأرض الزراعية، وعشور التجارة الثقيلة، والإشراف الأعلى على الأوقاف[2] فوقع أهل القلم

---

(1) يستمد المسلمون تقسيم المجتمع إلى طبقات من المواريث الإيراني واليوناني الهيلينستي، ويتقبله كتّاب أدبيات السمر وكتّاب الديوان، ونصائح الملوك (مرايا الأمراء Mirrors of princes)، وينقده الفقهاء والأصوليون أو يرفضونه. قارن بآراء هؤلاء في مقدمتي الدراسية على نشرتي لتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي، بيروت 1987، ص 29 وما بعدها.

(2) قارن عن الإقطاع الإسلامي وقوة الدولة عن طريقه؛ مقالة كلود كاهن التأسيسية المترجمة بمجلة الاجتهاد، ع 1، السنة الأولى 1988، ص 193 ـ 242، ومقالة الفضل شلق: الخراج والإقطاع والدولة، بمجلة الاجتهاد، ع 1، السنة الأولى 1988، ص 115 ـ 192، والفقرة الخاصة بالدولة السلطانية في المقالة تقع بعد الصفحة 152.

جميعاً سواء أكانوا موظفين لدى الدولة، أو مدرسين وقراء وما شابه تحت ضغوط السلطات التي استأثرت بأكثر الموارد. وأحسب أن هذا التطور زاد من إبعاد النخبة العالمة والعامة على حدٍّ سواء عن مواقع القرار.

* * *

شهدت العقود الثلاثة الأخيرة انقساماً بين رجالات الفكر الإسلامي على صورة تيارين: تيار الخلافة الإسلامية القوية التي تطبق الشريعة، فتحظى بسلطات غير محدودة باعتبارها سلطان الله في الأرض، وتيار الشورية الإسلامية التي تريد الوصول إلى مشاركة سياسية عن طريق القول بوجوب الشورى[1]. وأحسب أن الطرفين مقصران بمقاييس السلف الصالح ومقاييس الفكر الإسلامي في القرنين الأخيرين، وطبعا بمقاييس الأوضاع الحالية للمسلمين. ففي مجال مهام الخلافة أو وظائف السلطة حدد علي في جداله مع الخوارج الأمر بوضوح حين صرخوا في وجهه: لا حكم إلا لله! فقال: كلمة حق أريد بها باطل، لا حكم إلا لله وفي الأرض حكام لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يضم الشعث ويجمع الأمر، ويقسم الفيء ويجاهد العدو، ويأخذ للقوي من الضعيف[2].

(1) ليس هذا صحيحاً على إطلاقه. فهناك عدة مفكرين يتابعون اتجاهات الإصلاح الإسلامي في مسائل الدستور والحرية وحق الأمة في الولاية. قارن على سبيل المثال بمحمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، ودستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ومحمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، وللشيخ يوسف القرضاوي مقال في ضرورة الديمقراطية في كتابه: فتاوى معاصرة، وللشيخ محمد مهدي شمس الدين: في الاجتماع السياسي الإسلامي. وصدر للأستاذ فهمي هويدي قبل أشهر كتاب بعنوان: الإسلام والديمقراطية. كما صدر حديثاً كتاب الأستاذ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت 1993. ولا يزال كتاب الأستاذ توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، الصادر قبل سنوات يثير نقاشات في الداخل والخارج. وتجد هذه التوجهات الاجتهادية التجديدية اهتماماً لدى المختصين الأجانب. قارن على سبيل المثال:

Gudrun Kraemer, Islamist Notions of Demcoracy, in Middle East Report, No. 183, Vol. 23, No. 4, July/August 1993, pp. 2-8.

(2) يرد القول منسوباً للإمام علي بِصِيَغٍ متفاوتة لكنها متقاربة في المصنف لعبد الرازق الصنعاني =

فَفَرَّقَ عليٌّ بين حكم الله وحكم الأمير أو تدبيره. وحدَّد واجباته وهي شديدة التواضع وليس بينها سلطة دينية، ثم عاد الفقهاء لصياغة ذلك في القرن الثالث فقالوا إن السلطان يلي الحدود والفيء والصدقات والجهاد[1]. وبالغ ابن المقفع (139هـ) في رسالته في الصحابة في مجاملة المنصور العباسي لكنه بقي بعيداً جداً عما يتولاه حكامنا الحاليون وما يريده للحاكم خصومهم الإسلاميون، فقال[2]: حقوق السلطان الغزو والقفول، والجمع والقسم، والاستعمال والعزل، والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر، وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة، ومحاربة العدو ومهادنته، والأخذ للمسلمين والإعطاء عنهم. أما أكثرية الشورويين فخاضت جدالات ومعارك دونكيشوتية لتثبت أن الأمر بالشورى في قوله تعالى «وشاورهم في الأمر» يعني الوجوب[3] مع أنّ الشورى عند المسلمين الأوائل تعني حق الأمة في إدارة أمورها كلها ومن بينها اختيار الحاكم وتحديد صلاحياته ومراقبته وعزله. هل نسيتم المآخذ الضئيلة الأهمية التي أخذت على عثمان وقتل من أجلها؟ وماذا يفيدنا أن يستشيرنا حكامنا الذين وصلوا للسلطة بالقوة أو بمساعدة الأجنبي في بعض توافه الأمور ذراً للرماد في العيون؟

وإننا لمُقصِّرون بمقاييس الفكر الإسلامي في الخمسين والمائة سنة الماضية، يومها ما بين الطهطاوي والكواكبي ومحمد رشيد رضا (1830ـ 1930) كانت الشورى تعني الدستور، وتعني الحريات السياسية وتعني حكم الشعب، وتعني

= 1/ 150، والكامل للمبرد 3/ 206، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد 19/ 17.

(1) قارن بسراج الدين الغزنوي: الغرة المنيفة، القاهرة 1937، ص 168.

(2) ابن المقفع: رسالة في الصحابة: في رسائل البلغاء، نشر محمد كرد علي بالقاهرة، 1944، ص 120 ـ 121.

(3) ذهب أكثر الدراسين المحدثين إلى أن الشورى واجبة على الحاكم، لكن هناك من لا يزال يقول إنها مندوبة وحسب، قارن بمحمود الخالدي: نظام الشورى في الإسلام. عمان 1986، ص 39 ـ 45، كما لا يزال بين المعاصرين من لا يرى جواز الديمقراطية والتعددية الحزبية، قارن بعبد المنعم مصطفى حليمة: حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، عمان 1993م.

عند ابن باديس وعلاّل الفاسي البدهيات أو المقاصد الخمس على ما جاء في «الموافقات» للشاطبي[1]! وما خطر ببال أحد منهم أن يخاف من أن تسطو العامة الإسلامية بالشريعة في صناديق الاقتراع أو مجالس النواب، ولا خطر لأحدهم أن السواد الأعظم من المسلمين أو كثرتهم إن أحست من نفسها قوةً فستسطو بحاكمية الله عز وجل وقد قال فيهم جل وعلا: ﴿كنتم خير أمةٍ أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ فلا معدى عن النظر لمسألة الدولة نظرةً متجددةً ومتوازنة. إذ لا شك أنها في اجتماعنا التاريخي على أهميتها ودورها البارز ما كانت هي القطب المؤسس للاجتماع الإسلامي بمعنييه الرمزي والاجتماعي السياسي، وهي تلعب اليوم دوراً مركزياً أو الدور المركزي الذي ما كان لها في تاريخنا الثقافي (لا في وعينا) كله. ويخيل إلي أحياناً وأنا أقرأ كتابات الإسلاميين وما يريدون إعطاءه من صلاحيات لولي الأمر وأمير الجماعة في دولتهم الإسلامية الموعودة أن صورتهم عن الخلافة وقوتها القاهرة ليست هي صورة عمر بن الخطاب أو حتى أبا جعفر المنصور، بل هي صورة بعض حكام العرب المعاصرين ـ في الوقت الذي يندفع فيه الإصلاحيون الإسلاميون مصدومين بجبروت وتخريب السلطات المعاصرة ـ لسلب الحاكم كل الصلاحيات رغم أنه حتى من وجهة نظرهم مكلف بمهمة مقدسة هي: تطبيق الشريعة! بحيث يتساءل القارىء هل هناك ضرورة فعلا في هذه التصور لسلطة سياسية؟! وأحسب أننا في مبتدأ عملية تاريخية لإنشاء سلطة ليست من النوع السائد الآن، أو الذي يريده

(1) قارن بفهمي جدعان: أسس التقدم، مرجع سابق، ص 123 ـ 126. ووجيه كوثراني: قضايا الإصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث، بمجلة الاجتهاد عدد 3، 1989، ص 247 ـ 265، ووجيه كوثراني: مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة ببيروت، 1980، ص 97 وما بعدها. ورضوان السيد: المصطلح السياسي العربي الحديث، نظرة في أصوله وتحولاته الأولى، بمجلة منبر الحوار عدد 10، صيف العام 1988، ص 6 ـ 30، وفهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، م12، عدد 166، 1992، ص 18 ـ 40. ورضوان السيد: مسألة الإنسان وحقوقه في المدرسة الأشعرية، بمجلة أوراق جامعية، الجامعة اللبنانية، م 2 ـ 1992م، ص 81 ـ 99 وبخاصة 96 ـ 99.

الإسلاميون الجهاديون وستكون لهذه السلطة تدريجياً أعرافها وصلاحياتها وتقاليدها المكتسبة بالممارسة والمراجعة والتداول السلمي فتأتي مع استقامة الممارسة استقامة الوعي، والعودة للنظر في تجربتنا التاريخية بعيونٍ وأفهامٍ جديدة.





العنف الأضحوي بين القرباني والسياسي

الزاهي نور الدين

إن ما نودّ التعرض إليه، تحت هذا العنوان، هو محاولة إرساء جواب اجتهادي غير نهائي على الأسئلة التالية: كيف نفسر ولوج جماعات إسلامية - سياسية، خلال هذا القرن، غمار العنف السياسي؟ هل يتوافق اللجوء إلى هذا النوع من العنف مع الشرعية الدينية التي تزعم أنها مبرر وجودها؟ هل يشكل العنف السياسي استمراريةً للعنف القدسي أم أنه انفصالٌ عنه وتهديم لمصادره؟

أما محاولة الجواب فإنها ستظهر للقارىء وكأنها غير مباشرة وبعيدة عن موضوعها، لكننا نعتقد أن منفذ الجواب الذي سنفتحه مباشر جداً، إذا ما حاولنا التخلي ولو مؤقتاً عن المعايير التي رسختها أغلب الأدبيات المتناولة للموضوع، والمتمثلة في تغييب الأبعاد السوسيولوجية والانثروبولوجية والتاريخية لصالح تلخيص النصوص واقتناص المقتطفات ثم عرضها في شكل صحفي أو سياسي[1]. وهو الأمر الذي يجعل منها كتابات قابلة للاستثمار من

(1) هذه الإشارة لا تخص رجل السياسة أو الصحفي بقدر ما تخص الكتابات التي تصنِّف ذاتها ضمن تفكير موضوعة الإسلاميين بينما لا تتجاوز حدود الاستثمار والعرض الصحفيين لبعض المعطيات المعلوماتية حول الموضوع. ونشير بهذا الخصوص إلى أسماء كبرى مثل محمد أركون، وجيل كيبيل G. Kepel مثلما يشير هاشم صالح إلى بعض الموضوعات متبعاً في ذلك ومدعماً رأي محمد أركون. أنظر بهذا الخصوص محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1993.

طرف كلٍّ من يرغب في الحصول على تأشيرة حضور العنف لكي يعمم ويُبْعد داخل الخطاب المجتمعات العربية ـ الإسلامية عن دائرة التاريخي والسكوني. إن استحضارنا للأبعاد المذكورة سابقاً، يسمح لنا بتأطير موضوعنا بالمتخيل الديني من دون إغفال الأسس التي أرستها التجربة السياسية الإسلامية، سواء في العهد النبوي أو في العهد الخلافي، داخل حقل التاريخ، على اعتبار أن ذاك المتخيل وتلك التجربة السياسية تشكلان مصدراً مباشراً، مثله في ذلك مثل معطيات الواقع المعاصر، لحركية هذه الجماعات. لهذه الأسباب سيتمحور تحليلنا حول أربعة عناصر:

1 ـ العنف والمقدس: إضاءات منهجية.
2 ـ المتخيل الديني والعنف الأضحوي.
3 ـ من العنف القدسي إلى العنف السياسي.
4 ـ الحقل السياسي المعاصر: الأزمة الأضحوية والعودة إلى القتل المؤسس.

1 ـ العنف والمقدس: إضاءات منهجية:

لقد منح «روني جيرار» عنوان «المقدس والعنف» لأحد كتبه[1] لكنه ينتهي داخل الكتاب إلى ضرورة رفع «الواو» ليصبح المقدس هو العنف. فالعنف ليس مكوناً من مكونات حقل القداسة، بل هو تعريفه. لكن حينما نعلن خلاصة مماثلة فإننا سنراعي بالضرورة لشروط إنتاجها وذلك عبر استحضار ما تعنيه بالضبط. فالعنف/المقدس عنف رمزي في جوهره، خصوصاً إذا ما استحضرنا واعتبرنا شكل حضوره الرئيسي المستجد في الأضحية القُربانية أو البديلة. فالأضحية الأولى طقوسية والثانية رمزية، أما العلاقة بينهما فقد تكون في كثير من الأحيان علاقة استبدالية وتعويضية. حينما نضع هذا التحديد صوب أعيننا نكون مرغمين على استحضار إضاءتين منهجيتين. تتمثل الأولى في ضرورة التمييز بين المقدس والدين، أما الثانية فتتمثَّل في ضرورة الوعي بالتمييز

(1) رونيه جيرار، **العنف المقدس**، ترجمة جواد الهواس وعبد الهادي عباس، دار الحصاد، الطبعة الأولى، 1992.

الحاصل بين الدين كما يحضر في النصوص القدسية والدين التاريخي.

يلتقي الدين والمقدس في محطات كثيرة، لكن هذا الالتقاء لا يسمح بالمماثلة بينهما، أو تبسيط العلاقة بينهما لدرجة التماهي. فالدين ممركز حول الله وليس حول المقدس. لذلك يرسي نسقه المعياري والعقائدي الممحور حول الوجود الإلهي مؤسساً بذلك فضاءً لاهوتياً وتشريعياً يسمح بتعيين مجموعة من الشعائر والفروض والقيم التي تسمح للمؤمن بأن يشق طريقه السلوكي، والقيمي (التعبدي والأخلاقي) نحو الله، إلى جانب ذلك تَنْشُر الديانة معرفةً حول الله والعالم والإنسان سواء من حيث كيفية الخلق أو من حيث المصير بعد فناء الخلق (الأخرويات). وهو الأمر الذي يسمح بتحويل الوجود الإلهي إلى موضوع معرفي فلسفي، كلامي أو صوفي. إن الدين هو وساطة المؤمن إلى الله، بينما المقدس لم يتخذ صيغة الوساطة، بل شكل مجالاً لإحداث تحويلات باتجاه مجالات أخرى، سياسية، جمالية، علاجية... مما يمنحه إمكانية البقاء والديمومة بالرغم من اختفاء الديانة أو خضوعها لنوع من الدنيوة. ونتيجةً لهذه التمايزات سيكون بإمكان الدين أن يمارس نوعاً من التنشئة الاجتماعية على المقدس، مثلما سيكون بإمكانه أن يخضعه لنوع من التجديد والشكلانية المفرطة، لكن مع ذلك لا يكون بإمكانه التماثل معه[1].

إن هذه الإضاءة المنهجية تساعد القارىء والباحث معاً على استبعاد المطابقة إلى الإسقاطية لمعادلة «روني جيرار» حول العنف المقدس، على الدين. أي تصبح مطابقة العنف مع الدين غير ذي موضوع من جهة، ويصبح من جهة أخرى فهمنا لخلاصة هذا المفكر أكثر أمانة وعمقاً[2].

---

(1) Jean-Jacques Wunburger, **Le Sacré**, P.U.F, 1ere edition, 1981, pp. 6-7-8.

(2) أنظر بهذا الخصوص توضيحات روني جيرار بصدد علاقة العنف بالديانة المسيحية ضمن كتابه:
Des Choses cachées depuis la fondation du monde, ed, Grosset et Fasquelle, 1918, p. 49.

أما الإضاءة المنهجية الثانية فتتعلق بضرورة التمييز بين الدين النصي، والدين التاريخي. فإسلام النص القرآني ليس هو الإسلام التاريخي كما تجسد في التاريخ الإسلامي. داخل النص القرآني يحضر خطاب العنف بشكليه الأضحوي القرباني أو الأضحوي الآدمي. ويتخذ الأول صيغة حضور للأضحية القُربانية بشكل مؤسَّس ومؤسِّس مع إبراهيم أب الإسلام. أما الثاني فيتخذ صيغة تذكير بالأضحية الآدمية التي حصلت ويجب أن لا تحصل مرةً ثانية (قتل قابيل لهابيل). لكن ما يثير في هذه الصيغة الثانية قارىء النص القرآني هو حضور دعوة الله للقتال والقتل في غير ما سورة مدنية. فهل هو تراجع عن، أم تناقض مع، العبرة التي تفيدنا إياها قصة هابيل وقابيل؟

إننا إذا ما علمنا، وظل هذا العلم ملازماً لنا أثناء قراءة النص القرآني، بأن ما ورد في السور الداعية إلى الجهاد الأصغر وإلى القتال؛ هو في آخر المطاف منطوق نصي وليس تاريخي وقائعي. وإذا ما حصل لنا هذا الوعي فإننا سندرك من داخل هذا النص المقدس، بأن وجوده الذاتي كان سابقاً على الوجود الآدمي ـ التاريخي ـ فالله نقشه بقلمه النوري أو النوراني على اللوح المحفوظ قبل وجود آدم ـ وبما أن الأمر كذلك فلأن الله أخبر بما سيقع، وما سيقع له حدان: ما يجب أن يقع لأنه نقيض العنف الأضحوي الآدمي، وما يبقى في مجال إمكان اللاوقوع لأن الله أخبر به وبنتائجه، وهو ما يتعلق بإحداث هذا النوع من العنف. لذلك نستنتج بأن الخطاب الإلهي النصي حول العنف لا يخرج عن العبرة المستخلصة من قصة هابيل وقابيل. إنه لا يتناقض أو يتراجع عنها بل يذكر بخلاصتها ودرسها كي يكون بالإمكان استنتاج نفس العبرة من دعواته اللاحقة حول الجهاد والإذن بالقتال. . . عبرة مفادها أن العنف المشروع هو العنف القدسي بوصفه عنفاً أضحوياً قربانياً، أما العنف الأضحوي الآدمي فهو غير مشروع لأنه يقوض الآليات الجوهرية لكل خطاب ديني والمتمحورة حول آلية النجاة والخلاص والسلم والإسلام والتعايش والوحدة. . .

لكن كيف يمكن لخلاصتنا هذه أن تفسّر لجوء النبي إلى الغزو والقتال في الوقت الذي نعلم فيه أن المرحلة النبوية هي مرحلة تطابق الوحي مع التاريخ كما

يقول محمد أركون؟ هل هذا يعني أن النبي اخترق آليات النص الديني وتجاوزها؟ هل أسست المرحلة النبوية العنف الأضحوي الآدمي كآلية جديدة أكثر فعالية من العنف الأضحوي القرباني؟

لقد أذن الله للنبي بالقتال وأذن النبي للمسلمين بالهجرة، لكن إذن الله جاء مسبوقاً بوصفٍ للفتنة باعتبارها فوضى لانهائية عمت مكة وستعم أرجاء الكون[1]. هذه الفتنة تشكل علامة الخراب النهائي للكون. بينما بعث النبي (آخرالأنبياء) علامة على بداية ستدوم كثيراً وطويلاً ما دام الله سيختم به سلسلة بعث الرسل والأنبياء. في هذا السياق أمر الله بالعنف، وبالقتال بوصْفه نقيضاً للفتنة، وعلاجاً وقائياً ضد حدوثها: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾. بمعنى أن العنف المأمور به عنف قدسي من حيث هو استئصال لأسباب العنف التبادلي الذي لا يتوقف ولا ينتهي مثله في ذلك مثل الثأر. إنه عنف مشروط ومقنن بهدفه، باستراتيجيته غير المتناقضة مع استراتيجية الديني. لهذا السبب قاتل النبي كي لا يبقى هنالك مبرر لحدوثه، أي القتال، والقتل كنتيجة ملازمة له. حدث الغزو لكي تبنى الأمة، ووقع الجهاد الأصغر لكي يُخْلى المكان للجهاد الأكبر. وبذلك تكون المرحلة النبوية هي مرحلة اكتمال دورة العنف القدسي على اعتبار أنها انتهت إلى تأسيس الأضحية القربانية بوصفها المجال المشروع لممارسة العنف، محققة بذلك مقصود النص الديني والغاية الإلهية. لكن حينما نغادر المرحلة النبوية، ونغادر معها مطابقة الوحي للتاريخ، فإننا سنلج مجال التاريخ غير المطابق، وبذلك سنصطدم بضرورة التمييز بينه وبين منطوقات النص الديني. فالتاريخ استحدث إلى جانب ما هو مشروع وشرعي مفهوماً جديداً سيكون له أثره على أشكال استحضار العنف وطرق ممارسته وتصريفه: هذا المفهوم هو مفهوم «الضرورة» التي تبيح ما هو محظور. إن هذا المفهوم بالرغم من أشكال التقنين التي تمارس عليه وتضبطه يبقى مفهوماً مطاطياً. وخاصية كهذه، إضافة إلى أشكال حضوره المعلنة أو المستترة،

---

(1) محمد بن عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق وضبط وشرح السقّا والأبياري وشلبي، المجلد الأول، د. ت.، ص: 467.

تجعل من قراءة الدين النصي مغايرة لأشكال الدين التاريخي.

لهذا السبب طرحنا ضروورة التميز بين النص والتاريخ. فإذا كان النص لا يسمح له منطقه الديني تجاوز استراتيجية العنف الأضحوي القرباني، فإن التاريخ وباسم الضرورة قد يحول ما هو استراتيجي في النص إلى عنصر عادي، وربما قد يُغيب ويُنعت بالثانوي في حين يتحول ما هو أداتي (العنف الأضحوي السياسي) إلى هدف استراتيجي[1].

2 ـ المتخيل الديني والعنف الأضحوي:

لازال المتخيل الديني مبعداً من طرف الكتابات المهتمة بالجماعات الإسلامية ـ السياسية. بالرغم من انه يشكل بؤرة أساسية في عمليتي الفهم والتفسير[2] مقابل هذا الإبعاد يستثمر زعماء وشيوخ الجماعات الإسلامية هذا المتخيل بشكل كبير لدرجة أن أغلب المفاهيم المستعملة من طرفهم ما هي غير نتاج لهذا الاستثمار[3]. إضافة إلى ذلك يشكل هذا المتخيل خزاناً تستلهم منه الجماعات الإسلامية قيمتها الأخلاقية ـ الإيديولوجية من مثل الحِلْم، التضحية، الصبر، الأناة... هذه القيم التي بفضلها تضمن فعالية خطابها وكذا فعالية تنفيذه وإنجازه.

إن الحضور المؤسس للأضحية داخل المتخيل الديني ـ الإسلامي يسمح بهذا الاستثمار، لكن النتيجة تكون على حساب الغنى الرمزي والانفتاح اللانهائي للمعنى المميز له. فتحويل القيم الأضحوية من مجالها القرباني إلى المجال

---

(1) يتجسد هذا الأمر عند سيد قطب، **معالم في الطريق** ، دار الشروق، دار الثقافة، الدار البيضاء، طبعة 1988، ص: 6.

(2) في هذه النقطة نتفق بشكل كامل مع دعوة محمد أركون لجعل الأبعاد النفسية واللغوية والأنثروبولوجية مدخلا لتناول الحركات الإسلامية. أنظر كتاب محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، مذكور سابقاً، ص: 126.

(3) لقد استنبط المودودي مفهوم الحاكمية من خلال قراءة للمتخيل الديني برمته، أنظر **نظرية الإسلام وهديه**، دار الفكر، 1969.

السياسي يقتل غناها وانفتاحها لأنه يمنحها بفعل هذا التحويل طابعاً إكراهياً وقسرياً وعنيفاً، يستمد أسسه من الطبيعة التنظيمية والمؤسساتية لهذه الجماعات[1].

تحضر الأضحية داخل المتخيل الديني الإسلامي إما كسبب في إحداث العنف (القتل) أو كعنصر مانع له، أو كعربون على النجاة. وهذه الصيغ الثلاث بالرغم من تباينها فإنها أوجه فقط للعنف الأضحوي. ولإيضاح هذا الأمر سنضطر للبدء من حيث تبتدىء الحياة البشرية داخل هذا المتخيل.

حينما يطلع المرء على قصة آدم وكيفية نزوله من الجنة إلى الأرض[2] فإنه يكتشف بأن هذا النزول كان سببه رفض الله قبول حصول العنف داخل الجنة. فالشيطان رفض السجود لآدم، ورفضه هذا أدى به إلى حمل هوية جديدة، هي هوية الشيطان، ستجعله يمارس ويحقق إغراءه لحواء وآدم بانتهاك الأمر الإلهي عبر الأكل من الشجرة التي نهاهما الله عن الاقتراب منها. وبذلك ستنشأ العداوة بين آدم والشيطان. إن العداوة شكل نفسي للعنف، بإمكانها في أية لحظة أن تتخذ شكلها الخارجي ـ المادي (القتل). لذلك أصدر الله أمره بالنزول: ﴿وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدوا﴾ (سورة البقرة).

إن الجنة لا يمكن أن تكون مجالاً لتحقق العنف سواء النفسي أو المادي. لذلك أعلن الله في سورة البقرة بأن الأرض ستكون هي المستقر. وفي الأرض انطلقت أولى عمليات العنف في صيغتها الجنسية. فآدم الذي لم يكن يجامع امرأته في الجنة علّمه جبريل كيف يأتيها في الأرض[3]. وكانت النتيجة ولادة الأبناء ـ الإخوة الذين سيؤسسون العنف في أرقى أشكاله بوصفه قتلاً.

(1) حينما تخضع معطيات المتخيل الديني لأطر تنظيمية ممركزة حول الأمير ـ المرشد فإنها تتحول إلى شعارات مجيشة وقيم موجهة للتنفيذ، فاقدة بذلك أصلها الرمزي وغناها الدلالي.

(2) إعتمدنا في الاطلاع على هذه القصة والقصص اللاحقة على: ابن كثير القرشي، **قصص الأنبياء**، تحقيق د. مصطفى عبد الواحد، دار إحياء الكتب العربية، 1408 هـ.

(3) أنظر المرجع السابق، ص: 41.

لقد قتل قابيل هابيل حسب «قصص الأنبياء» لسببين اثنين: الأول هو قبول الله أضحية هابيل القربانية ورفضه لقربان قابيل. والثاني هو رفض قابيل أن تكون أخته التى وُلِدَ وإياها بشكل متزامن موضع نكاح من طرف هابيل. إنه لم يرغب أن ينكح هابيل أخته. إن ذكر ابن كثير لهذه الأسباب له أهميته من حيث إنه يوضح حضور الأضحية القربانية كسبب من ضمن أسباب حدوث فعل العنف ـ القتل. لكن الوقوف عند هذه الأسباب قد يفقر هذا الحدث التخيلي ويحجِّم من دلالاته. ففعل القتل حصل، إضافة إلى الأسباب السابقة، لكي لا يتم تأسيس العلاقة القُربانية مع الله. فالأضحية القربانية مقبولة لكن ليس بهذه الكيفية. والقتل حصل أيضاً لكي ينتفي أحد مصادر العنف والفتنة، والمتمثل في الضعف le double[1]. فهابيل وجه ثان لقابيل والعكس صحيح. إنهما ضعف تكراري. وبما أنهما كذلك فكل ما سيقوم به الأول سيحاكيه فيه الثاني (فعل تقديم القربان مثلاً). والمحاكاة mimesis حينما تتجاوز طابعها الرمزي فإنها تصبح مصدر العنف. وبالنسبة لحالة هابيل وقابيل فإن المحاكاة تجاوزت وضعها الرمزي ـ اللغوي (المحاكاة الاسمية) إلى المستوى السلوكي. في هذا السياق يصيب فعل التحريم حمل أخوين نفس الاسم وينظر إلى التوأمين بنوع من التقديس (بركة أم التوأمين) وكذلك بنوع من الخوف. وفي نفس الإطار يقترن ظهور علامات الساعة بياجوج وماجوج المتحدين والمتفقين على خراب العالم... ويقترن اسم ملاك الموت منكر ونكير بفعل الموت.

إن فعل القتل حصل إذن لكي يمنع تحول القتل إلى فعل دائم ومدمر للحياة والاستمرارية. وعملية المنع هذه هي التي تجعله قتلاً مؤسساً، أي قتلاً غير قابل للتكرار في الواقع، الأمر الذي يؤسس رمزيته اللاحقة. لقد قتل إذن قابيل هابيل لكي لا يحدث فعل القتل، لكي لا يسمح بتكرار التجربة الأصلية سوى في المجال الرمزي أو الطقوسي. لهذا السبب قبل الله قربان هابيل كي يعوض به فعل تكرار التجربة الأصلية، ويسجن استمراريتها داخل المجال الأضحوي القرباني.

---

(1) بخصوص هذا المفهوم أنظر:

R. Gérar, **Des Choses cachées depuis la fondation du monde**, ed, pp. 24-25-26-58.

مع قصة نوح تظهر هذه الفكرة جلية وإن بشكل مغاير. فقصة نوح وجه مقلوب ومعكوس من حيث الظاهر لقصة قابيل وهابيل[1] لأنها لا تستعيد فعل الموت أو التقاتل، بل عكس هذا تستحضر فعل النجاة. إنها قصة تجسد مغزى القصة السابقة، وتعيد استحضار الأضحية القربانية بكيفية جديدة. فبعد النجاة ذبح نوح أضاحي حلالاً انتقاها من تلك التي كانت معه على السفينة لحظة الطوفان. وعملية الذبح هذه مغايرة لقربان هابيل من حيث إنها عربون على وفاء الله بعهده وخضوع نوح لأوامر الله. فهي تشبه ميثاقاً أضحوياً غرضه الاحتفال الطقوسي بالنجاة: نجاة الاستمرارية التي تمحو ذكرى قتل هابيل من طرف قابيل وتحتفظ فقط بالمغزى والعبرة.

بفضل هذه النجاة أصبح شكل تعريف العنف يسلك طريق الأضحية القربانية. ولكي تتخذ هذه الطريقة شكلها التأسيسي، ستحضر قصة إبراهيم مع ابنه إسماعيل داخل المتخيل الديني لتحقيق هذا الغرض. مع إبراهيم ستطرح بشكل مباشر الأضحية القربانية كبديل إلهي عن الأضحية الآدمية، كما ستضطلع الأضحية القربانية بوظيفتها الحقيقية المتمثلة في طرد وإبعاد العنف والقتل والعداوة وتعويضها بقيم التوحيد والحلم والصبر والطاعة... بوصفها قيم الأضحية القربانية القدسية.

إن إرسال الله، أو بشكل أدق إعادة الله للأضحية التي قبلها من عند هابيل، إلى الأرض إعلانٌ من طرفه عن أنّ العنف المشروع هو العنف الأضحوي القرباني. لذلك سيتم تحديد مجال العنف بوصفه مجالاً شعائرياً له قواعده التي تتمحور حول قاعدة واحدة وأساسية مفادها أنه لا بد من الأضحية القربانية لأنها تذكرنا دائماً بما كان سيقع، أي بما لا يجب أن يقع، لو غاب الدين وغابت معه الأضحية القربانية. بمعنى أنه لا بد من دم أضحوي قرباني لكي لا نرى دماً آدمياً.

3 ـ من العنف القدسي إلى العنف السياسي:

يقول ر .جيرار R. Gerar إن «البشر يعجزون عن الاتفاق ما لم يتم ذلك

(1) المرجع السابق، ص: 58.

على حساب شخص ثالث. وأفضل ما توصلوا إليه في مجال اللاعنف هو الاجماع ناقص واحد حول الضحية البديلة»[1].

من هو هذا الشخص الثالث؟ وكيف تحقق في المجتمع العربي ـ الإسلامي الانتقال من الاجماع الأضحوي القرباني إلى الاجماع السياسي؟ وما هي نتائج هذا الاجماع؟

لم يعين النبي خليفة له، بل أسس وشكل أمة. لذلك استحدثت من باب الضرورة مؤسسة الخلافة كي تتمكن الأمة من الاستمرار. واختلفت الفرق والأحزاب والقبائل حول الخليفة الوارث للمشروع النبوي، وحول شروطه. وبقدر ما فتح هذا الاختلاف باب حلول العنف السياسي داخل الحقل السياسي الناشىء بقدر ما ساعد على تقعيده والتنظير له قصد تثبيت أسسه وتشريع بنوده. لقد خلفت لنا هذه الخلافات السياسية أحداثاً ودولاً وأدباً سياسياً، الأمر الذي يمكِّنُ الباحث في هذا المجال من استنباط ثوابت الحقل السياسي العربي ـ الإسلامي وكذلك متغيراته.

إن أول ما يواجه الباحث في أدبيات الفقه السياسي الإسلامي، هو تمحورها حول حقل الخلافة أو الامامة أو الملك، وذلك من خلال تحديدها لشروط الخليفة من حيث طاعته أو الخروج عنه، تدعيمه أو التخلي عنه. لكن في موضوعنا هذا لا يهمنا شكل تصرف الأمة تجاه الإمام، بقدر ما تهمنا فكرة الإمام بوصفه الشخص الثالث الذي يحصل حوله الاجماع وهو خارج عنه. فالأمة تحدد شروط من يحكمها وكأن هذا الذي سيحكم ليس عضواً منها، أي ليس فرداً من الجماعة. إنها تحدد سياق اجماعها حول هذه الشروط من دون أن يكون من سيحصل حوله الاجماع له الحق في إضافة صوته إلى أصوات أفراد الأمة. إنه شخص مهمته هي أن يلبس هذه الشروط قيمياً وسلوكياً، آنذاك يصبح له الحق في التدخل في شؤون أمته بوصفه إماماً (شخصاً مضافاً للأمة وناقصاً منها)، أو بلغة أخرى يصبح له الحق في التدخل بوصفه الأضحية البديلة عن

(1) روني جيرار، **العنف والمقدس**، مذكور سابقاً، ص: 282.

الأضحية القربانية. تظهر هذه الفكرة واضحة حينما يتأمل الباحث شروط الإمام الجسمية - الحسية والعقلية - المعنوية - الأخلاقية التي تشترطها[1] الأمة. ويتأمل إلى جانبها شروط الأضحية القربانية التي تشترطها السنة. من خلال تأمل الشروط الأولى (شروط الأمة) ينتهي المرء إلى اكتشاف الاستحضار المغلف للأضحية القربانية. ومن خلال الشروط الثانية (شروط الأضحية) يتأكد هذا الاكتشاف. وحينما يحصل هذا التأكد نستطيع إرساء الخلاصة التالية: إن إنشاء حقل سياسي داخل المجتمع - العربي الإسلامي تم بفعل تحويل ونقل شروط الأضحية القربانية إلى مجال الخلافة. وبذلك ظل هذا الحقل مؤسساً على جوهر أضحوي تتوزع مظاهره وأشكاله بين الأضحية القربانية (العنف القدسي) والأضحية السياسية (العنف السياسي). قد تبدو هذه الخلاصة غير مؤسسة بشكل متين إذا ما توقفنا عند هذه الحدود. لذلك وقصد إيضاحها بشكل أكبر وأمتن سنعقد هذه المقارنة بين المجال الأضحوي القرباني، والمجال الأضحوي السياسي لتظهر الآليات المتحكمة فيهما معاً (الاستمرارية) وهذا فعل التحويل الذي حصل من المجال الأول باتجاه المجال الثاني:

1 - الأضحية القربانية ضرورية، من حيث هي سبب في العنف الأصلي وآلية لمنع استمراره في شكله الآدمي. إنها تذبح لكي تذكرنا بلاشرعية العنف الآدمي.	1 - وجود الخليفة ضروري من حيث هو سبب في العنف السياسي الأصلي، وآلية لمنع استمرار هذا العنف. إنه يوجد لكي يذكرنا بلاشرعية الفتنة التي تؤدي بالأمة إلى الفناء.
2 - وجود الأضحية القربانية ظل دائماً موزعاً بين استحداث العنف (إراقة الدم) وإيقافه (النجاة).	2 - وجود الخليفة ظل دائماً سبباً في استحداث العنف (الفرقة السياسية) وإيقافه (توحيد الأمة).

(1) لمعرفة هذه الشروط في دقتها وتفاصيلها، أنظر: - الماوردي، **الأحكام السلطانية**، دار الفكر، بيروت، 1966، ص: من 3 إلى 18.

3 ـ الأضحية القربانية قدسية بسبب الفعل الإبراهيمي واحتضان النبي لهذه السنة. إنها تحمل قداستها بوصفها استحضاراً وتحييناً لهذا الفعل القدسي الأصلي الذي كان سبباً في النجاة من العنف الآدمي.

3 ـ الخليفة قدسي بسبب الفعل النبوي المحمدي. إنه خليفة للنبي ووارث لفعله السياسي القدسي. بمعنى أنه لحظة تحيينية وتذكيرية دائمة بهذا الفعل السياسي المؤسّس.

4 ـ الأضحية القربانية تحمل طابعاً مزدوجاً استقته من الطابع المزدوج للقدسي. فهي موزعة بين ثنائيات عديدة: (قتل ـ نجاة) (قداسة ـ نجاسة الدم) (تقديس ـ نحر) ـ (إفتعال ـ أضحية)، (أضحية قربانية ـ أضحية آدمية). وبفضل إزدواجيتها هذه تجسد إزدواجية وغموض المقدس وكذا مطواعية تنقله بين الديني والدنيوي

4 ـ الخليفة ضروري وقدسي. بحكم موقعه وهو في نفس الوقت غير صالح للمعاشرة أو الصحبة من طرف المؤمن ـ لذلك تنصح أدبيات الفقه السياسي. بعدم مصاحبة الناس وبالضبط المؤمنين الأقوياء للخلفاء والسلاطين على اعتبار أن مصاحبتهم هي مصاحبة للدنيوي في أقصى تجسداتها. فالخليفة وحده قادر على أن يجسد القدسي وأن يخترقه من دون أن يفقد طابعه الأول.

إن مقابلتنا لهذه الخاصيات والآليات يأتي لإيضاح خلاصتنا السابقة. فالآلية الأضحوية هي المتحكمة. لذلك تتخذ العلاقة بين الإمام والأمة صيغة ميثاق أضحوي يجعل كلاً من الإمام والأمة يتناوبان على أدوار الأضحية القربانية. ما دام هذا الميثاق لم يخترق من طرفهما. لكن حينما يقع خلل في هذا التعاقد الأضحوي فلأن لغة الأمة ولغة الإمام تستعيض عن بلاغتها الأضحوية القربانية ببلاغة العنف الأضحوي السياسي الممحور حول الأضحية الآدمية. وبذلك يتم

استبدال الأضحية القربانية بوصفها المجال المشروع لممارسة العنف الجماعي بالأضحية السياسية كبديل لممارسة هذا العنف. هذا الاستبدال يُفْقد الميثاق الأضحوي قدسيته مثلما يفقد طرفا التعاقد قدسيتهما وتدخل الجماعة مرحلة الأزمة الأضحوية. أي مرحلة البحث عن أضحية جديدة قادرة على تحقيق الإجماع. لكن أثناء عملية البحث هاته يسود العنف ويتم استدعاء التجربة الأصلية المتخيلة (تجربة القتل المؤسّس) لكي تجسد ذاتها داخل حقل التاريخ.

4 ـ الحقل السياسي المعاصر: الأزمة الأضحوية والعودة إلى القتل المؤسس:

«إن الموت ليس أبداً سوى العنف الأسوأ الذي يمكن أن يحدث للإنسان»[1] هذا العنف السيء، عنف غير قدسي على اعتبار أنه يخترق ويقوض آليات هذا المجال. وبالرغم من أنه يتخفى وراء الديني فإنه في عمقه يهدم أية إمكانية لسيادته مثلما يهدم أية إمكانية لوجود حقل سياسي.

تستعيد بعض جماعات الإسلام السياسي تجربة القتل المؤسس. في اللحظة الراهنة (إغتيالات المثقفين والصحفيين والمفكرين في الجزائر مثلاً) كما ترمي بها إلى صلب الحياة المجتمعية، بوصفها الإمكانية الوحيدة للخروج من مرحلة الأزمة الأضحوية. وبسبب هذه الاستعادة يتم الإعلان عن رفض الطابع الرمزي كمقصد ديني من وراء استحضار الديني ذاته لعملية القتل الأولى هذه. الأمر الذي ينفي بشكل مباشر أصلية هذه التجربة الأولى، وينفي معها أشكال الاستبدال التي طرحها الإسلام عبر كل المحطات النبوية. فالقتل المؤسّس حدث مرة واحدة وتكراره لا يمكن أن يكون إلا استبدالياً ـ رمزياً.

لكن بما أن «صناعة الموت» كما يقول حسن البنا هي شعار مرحلة الأزمة الأضحوية، فإن الآليات التي أرساها الديني تصبح موطناً لتحويل جديد: لا بد من الأضحية الآدمية كي تتخذ الأضحية القربانية شرعيتها. يتضح هذا التحويل الذي يمس جوهر الديني واستراتيجيته في تأطير الشرعية الدينية بفكرة الجهاد والموت

---

(1) روني جيرار، **العنف والمقدس**، مذكور سابقاً، ص 49.

والشهادة وليس العكس[1]. كما يظهر أيضاً في تحويل ما هو أداتي (الجهاد) إلى عنصر استراتيجي. إن الجهاد، كما يقول سيد قطب، لا يمكنه أن يتوقف «فإذا كفَّ الله أيدي الجماعة المسلمة فترةً عن الجهاد، فهذه مسألة خطة لا مسألة مبدأ، مسألة مقتضيات حركة لا مسألة عقيدة..»[2]. وبذلك يعوض المشروع السياسي المشروع الديني وينفيه، مثلما يُعوض العنف الأضحوي الآدمي العنف الأضحوي القرباني وينفيه. ربما تحت ظل هذه الفكرة قد نفهم جيداً لماذا يحارب بعنف الإسلاميون الطقوس والمعتقدات الشعبية وينعتونها بالجاهلية والفتنة... إن حربهم هذه محاربة في العمق للأضحية القربانية لأنها حاجزهم الشرعي الوحيد أمام تبرير شرعية الأضحية السياسية. وبالتالي فهي حرب ضد القدسي واستئصال لعنفه الذي يمنع قيام العنف السياسي.

إن التحيين التاريخي لتجربة القتل المؤسس، أي تمديد حياتها داخل الواقع التاريخي، إخبار بأن طوفان نوح لم تعد له من دلالة، وأضحية إبراهيم ليست بديلاً، وأمة النبي لم تعد صالحة. لذلك ترتفع الذهنية الأضحوية الإسلامية فوق كل المحطات لكي تعود إلى نقطة البدء الأصلية وكأن ما جاء بعدها لم يحدث.

(1) يظهر هذا الأمر في:
ـ سيد قطب، **معالم في الطريق**، مذكور سابقاً.
ـ حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد**، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، الطبعة الثانية 1984، حيث يختم الكتاب باستحضار مفهوم الجهاد داخل الأحاديث والسور القرآنية تحت عنوان الجهاد فريضة على كل مسلم.
ـ حسن البنا، **الأصول العشرون للإمام الشهيد**، إعداد وتقديم محمد عبد الحليم خيال، دار الدعوة ـ الإسكندرية، د. ت. حيث يضع الشيخ البنا الجهاد كأصل أول مؤسس للأصول المتبقية.

(2) سيد قطب، **معالم في الطريق**، مذكور سابقاً، ص: 91.

الشيطان والمرأة: الغزالي وقراءة زرادشتية للقرآن

دوروتيا كرافولسكي

يشغل موضوع المرأة في المجتمع الإسلامي، مكانتها، وأدوارها، وحرياتها، وحقوقها، كثيراً من الكُتّاب العرب والمسلمين، منذ نهايات القرن التاسع عشر وحتّى اليوم. وتتخذ النقاشات حول المسألة طابعاً حادّاً يضعها ضمن الموضوعات الأكثر إثارةً للجدل والخلاف في العالمين العربي والإسلامي.

ظهرت أُولى المحاولات الأكثر جرأةً وإثارةً للجدل في موضوع المرأة عام 1899 بعنوان: «تحرير المرأة» للكاتب المصري قاسم أمين (1863 ـ 1908)[1]. ذهب قاسم أمين والإصلاحيون التحديثيون الآخرون من مثل التونسي الطاهر الحدَّاد إلى أنّ المجتمعات الإسلامية ستبقى عصيةً على الإصلاح والتحديث ما دامت المرأة المسلمة ـ وهي نصف المجتمع ـ ضحيةً للأمية والاحتجاب واهتضام الحقوق الإنسانية؛ خضوعاً لأخلاقيات وعادات عصور الانحطاط والظلام.

ووجدت هذه الأفكار حول تحرير المرأة تأييداً في المجال الإيراني من جانب رضا شاه بهلوي (حكم إيران بين 1925 و1941) الذي أقدم على تطبيق

---

(1) قاسم أمين: تحرير المرأة، مصر، 1899م، والمرأة الجديدة، 1900م. وانظر عن جهود الطاهر الحدَّاد بتونس كتابه: إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس 1930. وقارن عن الرجلين وقضية المرأة المسلمة؛ فهمي جدعان: أُسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية ببيروت، 1981، ص 464 ـ 479، 486 ـ 488.

الكثير منها في المجال الاجتماعي. فقد كان رضا شاه عميق الاقتناع بضرورة إضعاف سطوة طبقة رجال الدين الإيرانيين كجزءٍ من عملية التحديث للمجتمع والدولة بإيران. إلى ذلك تشير حركةٌ رمزيةٌ قام بها في البداية، في حفل تتويجه في 15 أبريل 1926 عندما أخذ التاجَ من يد رجل الدين الإيراني الذي كان يحمله، ووضعه بنفسه على رأسه[1]؛ معلناً بذلك قيام مَلَكيةٍ عصريةٍ عَلْمانيةٍ؛ لكنها مَلَكيةٌ مطلقةٌ استبدادية. مع الشاه رضا بهلوي إذن مضت عملية التحديث على قدمٍ وساق. وفي عهده فقد رجال الدين الإيرانيون نفوذهم وتأثيرهم إلى حدٍّ بَعيدٍ في مجالين مهمَّين؛ **الأول**: التشريع والقانون والنظام القضائي ـ **والثاني**: النظام التربوي الذي انتزع الشاه منهم احتكارهم له. فقد فرض الشاه التعليم الإلزامي في المراحل الأساسية، كما أَسَّس جامعاتٍ ببرامج تعليمية عصرية. أمَّا في المجال القضائي فإنّ الشاه أنشأ نظاماً مدنياً أفاد فيه من محاولاتٍ سابقةٍ في إيران، ومن النموذج التركي[2].

عام 1936 أصدر الشاه أمراً بمنع الحجاب[3]. بيد أنّ طرائقه الدكتاتورية في

(1) M. Reza Ghods: Iran in the Twentieth Century. A Political History. London 1989. p. 98.
ومصدر هذه المعلومة مذكرات مهدي قولي هدايت: خاطرات وخَطَرات، تهران، 1965، ص 425.

(2) قارن عن تحديث مؤسسة القضاء بإيران الدراسة الأساسية في ذلك: Amin Banani: The Modernisation of Iran 1921-1941. Stanford 1961. يكتب بناني في الفصل الخامس من الدراسة عن «النظام القانوني الجديد» ما يلي: (ص 68ـ 84 وبخاصةٍ ص 70): «جرى إلغاء وزارة العدل القديمة في مطلع العام 1927. وفي السادس والعشرين من إبريل من العام نفسه تسلّم موظفون جدد، الذين تلقى كثيرون منهم تعليماً أوروبياً حديثاً، إدارة الشؤون القضائية، من الموظفين الشيوخ السابقين. .». وانظر عن إصلاح النظام التربوي الكتاب نفسه، الفصل السادس (ص 85 ـ 111) بعنوان: «الإصلاح التربوي».

(3) بمناسبة هذا الحدث «التاريخي» في حياة المرأة الإيرانية نَظَمت الشاعرة الإيرانية المعروفة پروين اعتصامي (1906ـ 1941) قصيدتها بعنوان: زن در إيران (المرأة في إيران). قارن بديوانها: ديوان قصائد ومثنويات، الطبعة الخامسة، 1341/ 1962، ص 153 ـ 154، رقم 118.

إسقاط الحجاب حوَّلت المسألة من «فرض الحجاب» إلى «فرض منع الحجاب»! فقد كان من ضمن إجراءات فرض السفور على النساء طرد النسوة من وظائفهنَّ في الدولة والإدارة إن رَفَضْنَ السفور. كما أنه صار ممنوعاً على النساء المنقَّبات استخدام وسائل النقل العامة. وقد دأب الشاه على تنظيم حفلات ساهرة ومناسبات كان يدعو إليها كبار الموظفين ورجال الدين؛ وكان على هؤلاء أن يظهروا مع زوجاتهم سافرات. وتُروى عن هذه الفترة أقاصيص وطرائف حول احتيال الإيرانيين على إجراءات النظام التي كانوا يعتبرونها معاديةً للإسلام؛ من مثل حَمْل النسوة في أكياس عندما كنَّ يضطررن للخروج من منازلهن. ولا يقتصر الأمر على الحكايات والطرائف بل إنّ الكاتب الإيرانيّ المعروف جلال آل أحمد (1923 ـ 1969) يُورِدُ في سيرته الشخصيّة ـ وهو ابنٌ لأسرة من رجال الدين[1] ـ ضمن ذكرياته عن تلك الحقبة أنّ والده اضطُرَّ يومها لبناء حمّام للنساء داخل دار الأسرة حتّى لا يُضطررن للسفور إذا أردْنَ الخروجَ إلى الحمّامات العامّة[2]. وعندما كان الوالد يُدعى إلى حفلٍ عند الشاه فإنه كان يعمد للعقد عقداً مؤقَّتاً (زواج متعة) مدته أربعٌ وعشرون ساعة على إحدى النساء المتحررات فتظهر معه في الحفل لكي لا يعرِّضَ نساءَهُ لعار الظهور سافراتٍ وفي حفلٍ عام[3].

وتابع ابن رضا شاه وخليفته على العرش محمد رضا (1941 ـ 1979) برامج والده التحديثية وبخاصةٍ فيما يتّصل بتحرير المرأة الإيرانية بحسب فهمه لذلك. ففي العام 1963 أصدر الشاه قانوناً جديداً للأحوال الشخصية أعطى المرأةَ فيه للمرة الأولى حقَّ الطلاق، وأَعلن عن نيّته إعطاءَها حَقّ التصويت. وكانت تلك هي

(1) أنظر عن جلال آل أحمد بشكلٍ عامٍّ: دهباشي، علي: يادنامة جلال آل أحمد. تهران 1985، Mirahmadi, Maryam: Analyse der Werke Ğalāl-e-Āl-e Ahmads unter Berücksichtigung sozialer Aspekte, Diss. Berlin 1977.

(2) أنظر عن ذلك؛ آل أحمد، شمس: أزچشمه برادر. كتاب سعدي، قم 1990، ص 175.

(3) أنظر عن ذلك: Iranian Society. An Anthology of Writings by Jalal Al-e Ahmad. Ed. M. C. Hillmann, Lexington 1982, p. 20.

المناسبة الأُولى التي أَعلنَ فيها آيةُ الله الخُميني احتجاجه ومعارضته، واتّجه للرأي العامّ منظماً تظاهُراتٍ ضدّ إصلاحات الشاه؛ وهي الأحداثُ التي عُرفت بثورة يونيو (قيام خرداد) في تاريخ إيران الحديث[1]. وقد أجاب الشاه على الاحتجاجات بعنفٍ دامٍ، وأقدم على اعتقال الخميني لمدة شهرين[2]. لكنه ما لبث أن نفاه عام 1964 على أثر اتهامه الشاهَ بالخيانة عَلَناً عندما منح هو والبرلمان المستشارين الأميركيين الحصانة الديبلوماسية[3].

إلى أين أدَّت هذه الإصلاحات بالمرأة الإيرانية؟ إنه السؤال الذي طرحه الكاتبُ الإيرانيُّ المعروف رضا براهني على الرأي العامّ الإيراني بعد مُضيّ نصف قرنٍ على بدايات الإصلاح في قضايا المرأة، وحاول الإجابة عليه في دراسةٍ له ظهرت عام 1972 بعنوان: «التاريخ الذكوري: نظرةٌ في عِلَل الانحطاط الثقافي الإيراني»[4]. تساءل براهني في الدراسة عن تطور شخصية المرأة الإيرانية والمتغيرات التي طرأت عليها في ظلّ الظروف الجديدة. وتوصل إلى استنتاج مؤدّاه أنّ المرأة الإيرانية المعاصرة هي انعكاسٌ مظهريٌّ سطحيٌّ للمرأة الأوروبية. أمّا لماذا حدثَ ذلك؟ فإنّ براهني يرى أنّ ذلك يعود إلى الافتقار للنموذج التاريخي الثقافي الذي يمكن أن تؤسِّس عليه المرأةُ الإيرانيةُ استقلاليتها، كما يمكن أن تستند إليه في فهم دورها في المجتمع

(1) أنظر عن ردود الفعل الإيرانية على تحديثات الشاه: Gottfried Herrmann: Die Karavane der Wissenschaft und des Fortschritts - Zur Auseinandersetzung iranischer Intellektueller mit der Europäisierung ihres Landes unter der Shah Herrschaft; In: Asien Blickt auf Europa, Hrsg. T. Nagel, Beirut 1990, pp. 89-117.

(2) Ervand Abrahamian: Khomeinism, Essays on the Islamic Republic, Berkeley 1993, p. 10.

(3) Ervand Abrahamian; op.cit. 10-11. وانظر خطاب الخميني بتلك المناسبة؛ في: Hamid Algar: Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini. Berkeley 1981, p. 181 - 188.

(4) رضا براهني: تاريخ مذكر: عِلَل تشتت فرهنگ در إيران. تهران 1972، و Reza Barahani, Der Clan der Kanibalen, Mŭnchen. 1979, p. 67.

الإيراني. ذلك أنّ المجتمع الإيراني مجتمعٌ يسودُهُ الرجال، وليس للمرأة أثرٌ فيه لا في التاريخ، ولا في الأدبيات أو الثقافة[1].

هذا الرأي الذي أكّده الكاتب الإيراني براهني، دفعني لتتبُّع صُوَرِ المرأة في أدبيات إيران الإسلامية: فهل صحيحٌ ما ذهب إليه براهني من أنّ المرأة الإيرانية ألغاها «المجتمع الذكوري» أو «مجتمع الرجال» أو أنه نحّاها جانباً إلى زاويةٍ مظلمةٍ من زوايا المجتمع والتاريخ؟! فحتى في شِعر الغَزَل كان على المرأة الإيرانية أن تتنحّى لصالح «غلام تركيٍّ» أو لصالح مصطلحٍ مُحايد مثل «الحبيب»[2]. وفيما يلي من فقراتٍ سأحاول أن أعرضَ لجانبٍ من صورة المرأة عند أبي حامد الغزالي (ـ 1111) أهمّ علماء الكلام في إيران الإسلامية، والأكثر تأثيراً في مجال الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى المتأخرة.

* * *

يقتضينا الموضوع الذي نحن بصدد معالجته أن نعرض ولو بشيءٍ من الإيجاز لأُسطورة الخَلْق في الزرادشتية الإيرانية، وموقع المرأة في تلك الأُسطورة[3] قبل أن نعالج المسألة في الإسلام وعند الغزالي.

تقول الديانة الزرادشتية القديمة التي ظهرت في شرق إيران بإلهٍ أعلى، تجري مخاطبته والدعاء له من جانب المؤمنين باعتباره «السيِّد الحكيم» (أهورامزدا). وعن هذا الوجود الإلهي السامي يصدر روحان توأمان: الروح الطيّب أو الخيِّر (سب

(1) رضا براهني، مصدر سابق، ص 86 ـ 89. يقول براهني على سبيل المثال (ص 86 ـ 87): «لا جذور للمرأة الإيرانية في الثقافة الإيرانية. فقد كانت الثقافة الإيرانية الماضية مكتوبةً للرجال من جانب رجال... أما «الصورة المثالية» للمرأة اليوم فهي صورةٌ غربيةٌ تماماً. وربما من أجل ذلك بقيت سطحيةً، لا معنى لها، مأخوذة عن كليشيهات هوليود وأفلامها للمرأة المستهترة التي تحيا حياةً سهلة...».

(2) رضا براهني، مصدر سابق، ص 15 ـ 16.

(3) استندتُ في تصوير أسطورة الخَلْق الزرادشتية إلى دراسة:
Geo Widengren: «Das Prinzip des Bösen in den östlichen Religionen»; In: Das Böse. Zürich 1961. p. 25-61.

نتامانيو)، والروح الخبيث (أرا ماينيو). وهذان الروحان اللذان يُمثّلان جانب القدرة على الخَلْق من الإله الأعلى يقومان بخَلْق الكون. وفي عملية الخلق تلك يخلق الروح الطيّب الجانب الخيِّر من الكون، والروح الشرير الجانب الخبيث. وينشب صراعٌ كونيٌّ دائمٌ بين العالَم الخيِّر والعالَم الشرير إلى أن ينتصر في النهاية الجانبُ الخيِّر.

ثم حدثت تطوراتٌ في الزرادشتية المتأخِّرة أتت من غرب إيران بتأثيرٍ من الزروانية؛ تحوَّل بمقتضاها الجانبان المتمايزان من صفة الخَلْق في الإله الأعلى إلى وجودين إلهيين منفصلَين. فصار الإله الأعلى (السيّد الحكيم) المسمَّى أهورامزدا خالقاً للجانب الخيِّر من الكون وحسب واسمه أورمزد، والروح الشرّير التوأم (أرا ماينيو) خالقاً للجانب الشرّير من العالَم باسم أَهْرِمَنْ[1]. وفي هذه الصيغة الحديثة نسبياً من الزرادشتية الآتية من غرب إيران أصبح إله الشرّ أو مبدؤه ذاتاً بالغة القوة، والاستقلال. بل إنه صار شبه متفرِّدٍ بالسيطرة في العالم. لكنه كسائر القوى المسيطرة يحتاج إلى وسائل وأدوات لبسْط سلطته: فما هي الأداة أو الأدوات التي يستخدمها أهرمن لتسيير الإنسان حسبما يرغب ويريد؟ والجواب على ذلك في زرادشتية غرب إيران: إن أداته الرئيسية لإضلال الصالحين هي الغريزة الجنسية والشهوة (أز) ممثَّلةً في المرأة[2].

كانت المرأةُ في الزرادشتية القديمة الآتية من شرق إيران ضمن الجزء الخيِّر من العالَم المخلوق، ومن صنع الروح الطيِّب. أمّا في الزرادشتية الآتية من غرب إيران فيما بعد، وتحت تأثير الزروانية؛ فإنّ إله الشرّ ازدادت قوته واتّسعت سيطرته، وكان من ضمن ذلك الاتّساع ترحيل المرأة من عالَم الخير إلى عالَم الشرّ؛ حيث صارت هناك أداة أهرمن الرئيسية في الإضلال[3]. ويبدو أنّ الأمر كان أسوأ بالنسبة للمرأة في الزروانية. ففي تلك الديانة كانت المرأة متجذِّرةً منذ البداية في ذلك

(1) Geo Widengren, ibid. p. 39-41, 46-47.

(2) Geo Widengren, ibid. p. 49-50.

(3) Geo Widengren, ibid. p. 49-51.

الجانب من العالم الذي خَلَقه إله الشرّ. وقد وضع «صاحبُ الزمان» (إله الشرّ) المرأةَ في خدمته بما تُمثِّلُهُ من شهوةٍ جنسيةٍ مُضِلّة. بدأ ذلك بدورها في إضلال الإنسان الأول، ثم في الاستمرار في ذلك بين أعقابه[1].

* * *

ودخل الإسلام إلى إيران فغيَّر من أَوضاع المرأة تغييراً جذرياً؛ وكان التغيير لصالحها. ظهر ذلك التغيير بسرعةٍ وبشكلٍ محسوسٍ في المسائل المتعلِّقة بإمكانيات المرأة وأوضاعها القانونية. ففي النظامِ القانوني بإيران قبل الإسلام، وفي عهد الساسانيين بالذات (328 ـ 641) أُعطيت المرأة وضعاً مُشابهاً لأَوضاع الرقيق. وهكذا فقد كانت في القانون الساساني موضوعاً للقانون وليست شخصيةً مستقلَّةً ذات وضع قانوني[2]. أمّا في الفقه الإسلامي فإنّ المرأة ذات شخصيةٍ قانونية معتبرة. فهي ذاتُ حرَّةٌ، تتمتَّعُ بحقّ التملُّك والتصرُّف والتعاقد في سائر مجالات التجارة المشروعة[3]. لكنّ الأهمّ من ذلك صورتها في مجال الخَلْق والمُساواة الإنسانية، والتناظر مع الرجل نتيجةً لذلك في الحقوق والواجبات. في هذه المجالات يعرض القرآن للمرأة صورةً مختلفةً تماماً عن تلك التي كانت لها في الزرادشتية المتأخرة كما عرضْنا لها سابقاً.

* * *

الشرّ كَذَاتٍ قويةٍ، ووجودٍ مستقلٍّ مسيطر، يعمل في الظلام، في المواطن والمجالات الخفيّة في العالم، مستخدماً قدرته السحْرية في التخريب والإضلال؛

---

(1) Geo Widengren, ibid. p. 51-52.

(2) Christian Bartholomae: Die Frau im sassanidischen Recht. Heidelberg, 1924.

وفي كتاب قانون من العهد الساساني المتأخر تبدو صورة المرأة أقلّ قتامة لكنّ المعالم الأساسية لوضعها السلبي باقية؛ قارن: Maria Macuch: Das Sasanidische Rechtsbuch «Mātakdanw I Hazār Dātistān (Teil II). Wiesbaden 1981. p.6-13.

(3) قارن على سبيل المثال بالوثائق الواردة عند:
Samuel D. Goitein: A Mediterranean Society, Vol 3 «the familie» esp. «Women in economic life» (p. 324 - 332).

هذا الشكل من أشكال الشرّ، لا وجودَ له في القرآن.

فالشيطان في القرآن (إبليس) هو مَلَكٌ ارتكب المعصية فطُرِدَ من عالَم الملكوت لأنّ لعنة الله أصابته. وخروج الشيطان من عالَم الرحمة إلى عالَم اللعنة، يقترنُ به وجودُ النار أو الجحيم ذلك أنَّ إبليس هو الأول بين مخلوقات الله التي تدخل النار يوم القيامة[1]. تمثّلت معصيةُ إبليس التي جرَّت إلى لعنة الله له في رفضه الخضوعَ لأمر الله له بأن يسجد لآدم، الإنسَان الأول. وقد عَلَّل الشيطان عدمَ سجوده بالقول كما ورد في القرآن[2]: ﴿قال ما منعك ألاّ تسجد إذ أمرتُك قال أنا خيرٌ منه خلقْتَني من نارٍ وخلقْتَهُ من طين﴾. وبذلك فإنّ سقوط الشيطان سببه الكبرياء. هكذا أصبح الشيطان عدواً للإنسان. فهو مصمِّمٌ على أن يثأر لنفسه من هذا الكائن الذي كان سببَ شقائه وذلك عن طريق الوسوسة له من أجل إضلاله فيدخلَ النارَ مثل الشيطان تماماً.

من هنا نعلم أنّ الشيطان في القرآن، بخلاف الزرادشتية المتأخِّرة، ليس قوةً مستقلةً، تكاد تكون نِدّاً لله. بل هو في القرآن عبدٌ من عبيد الله، عصى الله مرةً واحدةً فحسب، وعوقب باللعنة والسقوط، وهو يحاول أن ينتقم لنفسه من الإنسان الذي يعتبرُهُ سببَ بلائه.

وكما تختلف قصةُ الخَلْق في القرآن عنها في الزرادشتية من حيث رؤية الإنسان الأول، ورؤية الشر؛ فإنها تختلف أيضاً عنها في «العهد القديم» من

---

(1) أنظر عن الرؤية الأخلاقية في القرآن: Bouman, Johan: Gott und Mensch im Koran. Darmstadt 1977; Tashishiko Izutsu: Ethico - Religious Concepts in the Qur'ān. London 1966; Fazlur Rahman: Major Themes of the Qur'ān 1980.

وفيما يتصل بآدم قارن بدراسة:

Cornelia Schöck: Adam im Islam: Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna, Berlin 1993, p.123-125. بل إنّ أكثر علماء الكلام من الأشاعرة يعتبرون آدم معصوماً بعد التوبة لأنه صار نبياً؛ قارن بالدراسة السالفة الذكر، ص 126ـ 132.

(2) سورة الأعراف/ 12.

حيث تعليل سبب خروج آدم من الجنة. فالقصة القرآنية للخَلْق وللخروج من الجنَّة تملك هدفاً أخلاقياً محدَّداً يتمثّل في تصوير تلك الثُّنائية بين الكفر والمعصية من جهة، والإيمان والطاعة من جهةٍ أخرى. فالمعصية تقود إلى الضلال، والضلال يقود إلى الكفر. في حين تؤدي الطاعةُ إلى الإيمان والتقوى والهداية وتلك السبيل هي سبيل الجنة[1].

إنّ قصة الخَلْق التي يوردُها العهد القديم بتفصيلٍ كبير تَرِدُ في القرآن على النحو التالي[2]: ﴿ولقد عهِدْنا إلى آدمَ من قبلُ فَنَسِيَ ولم نجدْ له عزما وإذ قلنا للملائكة اسجُدوا لآدمَ فسجدوا إلاّ إبليسَ أبى. فقلنا يا آدمُ إنّ هذا عدوٌّ لكَ ولزوجِكَ فلا يُخرِجَنَّكُما من الجنَّةِ فتشقى. إنّ لكَ ألاّ تَجوعَ فيها ولا تَعرى. وأنّك لا تظمأُ فيها ولا تَضْحَى. فوسوس إليه الشيطانُ قال يا آدمُ هل أَدُلُّكَ على شجرة الخُلْدِ ومُلْكٍ لا يبلى. فأكلا منها فبدتْ لهما سوْءاتُهما وطفِقا يخصِفانِ عليهما من وَرَقِ الجنَّةِ وعصى آدمُ رَبَّهُ فغوى. ثم اجتباهُ ربُّهُ فتَابَ عليه وهدى. قال اهبطا منها جميعاً بعضُكُم لبعضٍ عدوٌّ فإمّا يأتينَّكم منّي هُدىً فمن اتَّبعَ هُدايَ فلا يَضِلُّ ولا يشقى...﴾.

وهكذا يبدو من هذه الآيات أنّ القرآن لا يقول بالشرّ المطلَق أو بالجوهر الشرير. بل هناك الخير والشر النسْبيان. والكفر رأس الشرور كما يذكر القرآن، إنه إنكار وجود الله، أو إنكار وحْيه الذي أنزله على الأنبياء لهداية الناس. ويقترن الكفر بخصلتين شديدتي السوء المعصية والكبرياء أو الغرور. أما رأسُ خصال الخير فالإيمانُ بالله، الذي خلق العالمَ والإنسان، والذي يريد من الإنسان أن يعبده ويطيعه. جاء في القرآن الكريم[3]: ﴿إنّ الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنّم خالدين فيها أولئك هم شرُّ البَرِيّةْ. إنّ الذين آمنوا

(1) أنظر عن تلك الثنائية ومدلولاتها «The Basic Moral Dichotomy» :T. Izutsu; op.cit. 105-116

(2) سورة طه/ 115.

(3) سورة البيِّنة 6 ـ 7. وانظر عن ثنائيات الخير والشر، والكفر والإيمان، والهدى والضلال؛ T. Izutsu; op.cit. 124-127, 217-221.

وعملوا الصالحات أولئك هم خيرُ البرية. جزاؤهم عند ربِّهم جنَّاتُ عَدْنٍ تجري من تحتها الأنهارُ خالدين فيها أبدا...﴾.

واستناداً إلى هذه الرؤية لخَلْق العالم والإنسان، وعلاقة الإنسان بالله؛ يرى القرآن أنّ الرجل والمرأة إمّا أن يكونا مؤمنين، فيكونان خيِّرين، ويدخلان الجنَّة مخلّدين فيها. أو يتنكرا لوحيِ الله ورسالاته فيرتكبان بذلك الشرور ويدخلان النار. فالمرأة مُساويةٌ للرجل في أَصْل الخَلْق: ﴿خلقكم من نفسٍ واحدة﴾، والله هو الخالق[1]. وهما متساويان في إمكانيات التمييز بين الخير والشرّ والهدى والضلال من الناحيتين العقلية والأخلاقية. والقرآن يخاطب المؤمنين من الرجال، والمؤمنات من النساء على قَدَم المساواة[2].

وتُظهِرُنا القصةُ القرآنيةُ لخروج آدم من الجنّة مع زوجته (التي لا تُذْكَرُ بالاسم) على بساطةٍ في العرض والحبكة والنتائج. فليست هناك خطيئةٌ أصليةٌ ولا ما يشبهُها. كُلُّ ما في الأمر أنّ الله «عَهِدَ لآدم» بمعنى أنه أطلعه على ما ينفعُهُ ويضرُّهُ، بل إنه حذَّره من إبليس الذي أبى السجودَ له منذ البداية. لكنّ آدَمَ نَسيَ، ولم يُظْهِرُ عَزْماً كافياً في اتّباع الأوامر والنواهي بحيث يستمرُّ في الجنَّة مع زوجه. وكنتيجةٍ لهذا النسيان، وتلك العزيمة الخائرة استطاع عدوُّهُ الشيطان أن يُضِلَّهُ. بيد أنّ الله الذي غضب لمعصية آدم عاد فتاب عليه، وأرسل لأعقابه في هذا العالَم الرسالات والأنبياء لكي يسلكوا طريق الهدى من جديد، فيعودوا إلى الجنَّة. فحوَّاء في قصة القرآن للخروج من الجنَّة لا تتحمل أية مسؤوليةٍ خاصَّةٍ كما في اليهودية والمسيحية، فليست هي التي أضلَّت آدم؛ بل إنّ آدم هو الذي يتحمَّل المسؤولية الرئيسية وهي إنما اتبعته وسارت معه. فموقع حوَّاء في القصة القرآنية مختلفٌ تماماً عن موقعها في القصة التوراتية. ولا علاقة طبعاً بين حواء القرآنية وموقع المرأة في الزرادشتية الزروانية باعتبارها جزءًا من عالم الشرّ والأداة الأساسية للشيطان فيه.

---

(1) سورة الليل/ 3.

(2) سورة البروج/ 10.

مما سبق يتبين أنّ الإسلام من خلال القرآن ناقَضَ الموقف الزرادشتي من مشكلة الشرّ، كما ناقض الموقفين الزرادشتي واليهودي ـ المسيحي من المرأة ترتيباً على دورها في قصَّة الخَلْق. بيد أنّ هذه الرؤية المرفوضة من جانب القرآن وجدت مدخلاً لها للعالم الثقافي الإسلامي في القرن الحادي عشر الميلادي من خلال المفكّر المسلم المشهور أبي حامد الغزالي (ـ 1111) الإيرانيّ الأصل.

تبدو رؤية الغزالي للشرّ وأدواته ـ الغريبة عن العالم الثقافي الإسلامي ـ في الفصول التي عقدها لذلك في كتابه المشهور: «إحياء علوم الدين». إذ يتحدّث الغزالي عن المسائل المؤدية إلى الشرور والذنوب في (باب كسر الشهوتين) ضمن الكتاب الثالث من كتب (إحياء علوم الدين) العشرة. وفي فقراته تلك لاحَظْتُ أنّ صورته عن الشيطان والمرأة شديدة الشبه بصورتيهما في الزرادشتية الجديدة، بحيث لا يمكن تجنُّب التوصُّل إلى استنتاجٍ مؤدَّاهُ أنَّ الغزالي تأثّر في رؤيته تلك بالمأثورات الزرادشتية المتأخِّرة. وقبل المُضيّ في بحث بعض أجزاء تلك الرؤية يحسُنُ أن نُذكِّرَ هنا بأنّ الغزاليّ فارسيُّ الأصل والنشأة الثقافية. وهو أولُ مفكّري الإسلام الكبار الذين يمكن أن يقال ذلك عنهم إذ إنّ المفسِّرين والمحدِّثين وعلماء الكلام قبله كانوا من نتاج البيئات العربية/الإسلامية، ولا يعرفون التراث الإيراني القديم بالقدر الذي يمكن أن يتأثّروا به. فالذي يبدو أنّ الغزاليّ كان أولَ مَنْ فهم مسألة «الشر» وعلاقة المرأة بها بهذه الطريقة، وأنّ ذلك كان بتأثير المتوارَث عن الزرادشتية من أفكارٍ ورؤىً ومأثورات.

الشرّ عند الغزالي ـ بخلاف ما هو عليه الحال في القرآن ـ ذو وجودٍ قويٍّ ومستقلٍّ. واسمه الذي يُرْمَزُ إليه به ـ كما في القرآن ـ هو الشيطان أو إبليس. ويملك الشيطان هذا جيشاً ضخماً يُعاونُهُ في إضلال البشر، ونشر السوء في العالم، إنه جيش (الشَهَوات). والشهوات المُضِلَّة أنواعٌ متعددة أولها: **شهوة الفرج**، التي تجسّدُها المرأة. ثم هناك الغَضَب باعتباره أحد الأنواع المؤثِّرة في الإضلال. وهذا التحديد للشرّ مُطابقٌ تماماً لِما وَرَدَ في الزرادشتية المتأخِّرة التي تقول إنَّ اللذّة الجنسية هي رأس الشرّ، كما أنّ الغضب يشكِّل إحدى خصائصه الأساسية، بحيث كان الخائفون من الشرّ الغاضب يقدّمون له

الأضاحي من أجل التخفيف من حَنَقِهِ وكسْر حِدَّة شِرَّته[1]. يقول الغزالي[2]: «أما بعد؛ فأعظم المهلكات لابن آدم شهوة البطن فبها أُخرج آدم عليه السلام وحواء من دار القرار إلى دار الذل والافتقار. إذ نُهيا عن أكل الشجرة فغلبتهما شهواتهما حتى أكلا منها فبدت لهما سوءاتُهما. والبطن على التحقيق ينبوع الشهوات ومنبت الأدوَاء والآفات إذ تتبع شهوتَهُ شهوةَ الفرج وشدة الشَبَق إلى المنكوحات. ثم تتبع شهوة الطعام والنكاح شدة الرغبة في الجاه والمال اللذين هما وسيلةٌ إلى التوسع في المنكوحات والمطعومات. ثم يتبع استكثار المال والجاه أنواع الرعونات وضروب المنافسات والمحاسدات. ثم يتولد بينهما آفة الرياء وغائلة التفاخر والتكاثر والكبرياء. ثم يتداعى ذلك إلى الحقد والحسد والعداوة والبغضاء...».

وفي الكتاب نفسه، الذي يجري فيه الحديث عن الشهوة الجنسية (القول في شهوة الفرج)، يتابع الغزالي قائلاً[3]: «... وقد قيل: إذا قام ذكَر الرجل ذهب ثُلُثا عقله... وقال عليه السلام: النساء حبائل الشيطان... وقال بعضهم إنّ الشيطان يقول للمرأة: أنتِ نصف جندي وأنتِ سهمي الذي أرمي به فلا أُخطىءُ، وأنتِ موضع سرّي، وأنتِ رسولي في حاجتي...».

ويشرح الغزالي ما يعتبره رسالة الشيطان أو مقولته للمرأة فيذكر: «فنصف جنده الشهوة، ونصف جنده الغضب. وأعظم الشهوات شهوة النساء...».

وفي محاولةٍ من جانب الغزالي لإظهار إسلامية نظرته للشرّ والمرأة، بَحَثَ طويلاً عن آيةٍ قرآنيةٍ يمكن أن تدعم وجهة نظره. وعندما لم يجدْ ما أراد، لجأ لتفسير القرآن. وقد وجد ضالّتَه في تفسير آيةٍ تتحدَّث عن شرٍّ غير محدَّد، ولا يتّضح معنى بعض ألفاظها من السياق. وهكذا عمد لتفسير تلك الآية تفسيراً يسوِّغ رؤيته

---

(1) Geo Widengren; op.cit.49

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، الطبعة الثانية بالمطبعة الأزهرية بالقاهرة، 1316 هـ، م 3/ ص68: «كتاب كسر الشهوتين وهو الكتاب الثالث من رُبع المُهْلِكات». والمَعنيُّ بالشهوتين، شهوة البطن وشهوة الفرج.

(3) إحياء علوم الدين 3/ 84 ـ 85.

المتأثرة بالزرادشتية. وجد الغزالي ضالَّتَهُ في سورة الفَلَق[1]، وهي السورة قبل الأخيرة في الترتيب العثماني للقرآن، ويطلق عليها علماء القرآن وعلى سورة الناس التي تأتي بعدها مباشرةً باعتبارها آخِر السُوَر القرآنية اسم: المعوِّذتين؛ لمضمونهما الذي يتضمن دعاءً وعياذاً بالله من مزعجات الحياة اليومية[2]. ونصُّ سورة الفَلَق: ﴿قل أعوذُ بربِّ الفَلق. من شرِّ ما خَلَق. ومن شرِّ غاسقٍ إذا وقب. ومن شرّ النفّاثات في العُقَد. ومن شرّ حاسدٍ إذا حَسَد﴾. وجد الغزالي ضالَّتَهُ كما قلتُ في هذه السورة، وفي مفرد «غاسق» بالتحديد. أما مفسّرو القرآن التقليديون مثل الطبري[3] وفخر الدين الرازي[4] والبيضاوي[5] فيفسّرون الكلمة بأنها الليل. ثم يضيفون احتمالين آخرين من عالم الأفلاك: القمر أو أحد النجوم. لكنّ الغزاليّ يستغلُّ غموضَ اللفظة ليفسِّرها بخلافهم جميعاً بأنها تعني «الذكَر». أي عضو الرجل التناسلي. فيصبح معنى الآية عنده الاستعاذة من شرِّ الذَكَر إذا وَلَج. ثم يَنْسِبُ الغزاليُّ هذا التفسير للغاسق إلى النبيِّ روايةً عن ابن عباس، مفسِّر القرآن المشهور. وهذا مع أنّ المفسِّرين الآخرين وعلى رأسهم الطبري يذكرون عن ابن عباس تفسيره للغاسق بأنه الليل[6]!

بذلك يكون الغزالي قد تبنَّى الرؤية الزرادشتية لوجود الشرّ، وحاول إدخالها ضمن المفهوم القرآني للخَلْق وطبيعة المعصية، عندما زعم مثل الزرادشتية المتأخِّرة تماماً أن المرأة أداة الشيطان، وأنَّ الشهوة الجنسية رأس الشرور. وإذا كان واضحاً من قصة الخَلْق القرآنية أنّ القرآن لا يعتبر حواء أداةَ إضلالٍ

---

(1) إحياء علوم الدين 3/ 84.

(2) التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، م 32، ص 189 ـ 199.

(3) تفسير الطبري م 29، ص 351 ـ 353 تفسير (الغاسق) بأنه الليل، ينسبه الطبري إلى ابن عباس والحسن البصري ومحمد بن كعب القرظي ومجاهد بن جبر. ويضيف الطبري أنَّ المفسّرين الآخرين يذكرون القمر أو أحد النجوم.

(4) تفسير الفخر الرازي 32/ 194 ـ 195 لا يذكر إلاّ التفسير بالليل.

(5) تفسير البيضاوي 2/ 673 يذكر التفسير بالليل وبالقمر.

(6) قارن بالحاشية رقم 3 من هذه الصفحة.

آدم؛ فإنه واضحٌ أيضاً أنّ القرآن والإسلام ـ بخلاف الزرادشتية وبعض الاتجاهات المسيحية ـ لا يتنكران للجنس كما لا يعتبرانه شراً أو إجراماً. فالزواج مستحبٌّ في الإسلام، والنبيُّ محمدٌ نفسه تزوج اثنتي عشرة امرأةً، وجمع بين تسع نساء. وفي القرآن[1]: ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كلّ مسجدٍ وكُلُوا واشربوا ولا تُسرفوا إنه لا يُحبُّ المُسْرِفين. قُلْ مَنْ حَرَّم زينةَ الله التي أخرجَ لعباده والطيِّبات من الرزق. قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصةً يوم القيامة. كذلك نفَصِّلُ الآياتِ لقومٍ يعلمون﴾.

وعلى الشهوة الجنسية باعتبارها رأس الشرور، يرتّب الغزالي كلَّ الشرور الفرعية الأخرى. فالجنس والميلُ إليه يؤدي إلى الطمع وطلب المال والثروة لأنهما الوسيلة لإرضاء تلك الغريزة. والشَرَهُ في طلب المال والغنى يؤدّي إلى النِفاق، والكبرياء، والعنجهية، وسوء الخُلُق، والحسد، والعداوة، والكراهية... الخ. لذلك فإنه عندما وصل بالغزالي البحث إلى (باب النكاح) اضطُرّ لتبنّي الرؤية المسيحية المتقشّفة بشأنه بالقول إنه لا علاقة بين الزواج والإرضاء الجنسي. وإنكارُ الشهوة الجنسية بهذا الشكل أمرٌ غير معروفٍ ولا مشروع إسلامياً بل هو من مخلَّفات الديانة الإيرانية القديمة.

كان هذا عرضاً موجزاً لرؤية الغزالي، المفكر الإسلامي الشهير في العصور الوسطى، للمرأة ودورها في المجتمع الإسلامي وفي التاريخ البشري العامّ؛ من وجهة نظرٍ اعتبرها الغزالي نظرة القرآن والإسلام ـ واكتشفنا نحن أنها ليست رؤية الإسلام بل هي رؤيةُ الزرادشتية المتأخرة المتأثرة بالزروانية. وقد يعرض هنا تساؤلٌ عن أسباب لجوء الغزالي لهذه الرؤية غير الإسلامية، وعِلَل محاولته إلباسها لباساً إسلامياً بل قرآنياً. إنّ الأمر يحتاج إلى تبسُّطٍ أكثر؛ لكنْ ربما أمكن مبدئياً الإجابةُ بأنّ الغزاليّ كان ينتمي إلى اتجاهٍ ضمن التصوف الإسلامي، يرى التزهُّدَ في العالم، والابتعادَ عن مغرياته، ويحاولُ إدخالَ ذلك باعتباره الرؤية الإسلامية للعالم. وهذا الرفض للدنيا، ولوجوه الاستمتاع بها المفروض أنه يؤدي إلى تركيز التوجُّه لله وحده. والغزالي يرى أنّ الاستمتاع بالحياة، وبالمرأة، وبالجنس، وبالطعام؛ كلُّ ذلك خَطِرٌ إذ إنه يصرفُ عن الله، ويوقع بالتالي في الضلال والهلاك.

---

(1) سورة الأعراف/ 30 ـ 31.

تغيير الشروط وخرق الحدود (*)

علي حرب

تخوم الموضوع

أعترف منذ البداية بأنني لا أحترف علم الاجتماع ولا أمارس البحث الاجتماعي. ولم يخطر ببالي يوماً أن أُعالج موضوعاً يتعلق بالشروط التي تحكم ممارسة عالم الاجتماع لحرفته. ولهذا لن يكون بحثي اجتماعياً بالمعنى الدقيق للكلمة. فأنا أدخل على الموضوع من خارجه أو أقف على تخومه. ولربما لا أكون مُحْكِماً للشرط الذي يمكنني من الكلام على «الشروط التاريخية والاجتماعية للممارسة في العلوم الاجتماعية» وهو الموضوع الذي عينه لي المنظمون لهذه الندوة. فمن أين لي العلم بشروط الممارسة وأنا بعيد عنها كل البعد. بل يمكن لي أن أسأل منذ البداية أيضاً: هل تتيح المؤسسات في مجتمعاتنا للباحث الاجتماعي أن يخرق الطوق لكي يمارس بحوثه الميدانية ويجري تحقيقاته الاجتماعية بالطرق العلمية المتوافرة؟

ومع ذلك لا أدعي بأنني منقطع الصلة، بفكري، عما أُريدَ لي الكلام عليه. لأنني أعرف حق المعرفة أن فروع المعرفة هي مجالات يرتبط بعضها ببعض وينفتح أحدها على الآخر. فعلى سبيل المثال يمكن للعامل في مجال الفلسفة أن يلج إلى موضوعه من الاجتماعيات أو بالاشتغال على معطيات سوسيولوجية، وفي المقابل

(*) ورقة قدمت لندوة: إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية، التي عقدت في كلية الآداب، جامعة البحرين، قسم الدراسات العامة، 9 ـ 11 نيسان 1994.

يمكن لعالم الاجتماع أن ينفتح على أفق الفكر الفلسفي بقدر ما يؤدي به الاشتغال في ميدانه الخاص إلى إدراك المغزى الفكري لكشوفاته وإلى إعادة ترتيب علاقته بأفكاره ذاتها. أكثر من ذلك، يمكن للفيلسوف أن يهتم بتحليل الشروط التي جعلت العلم بالمجتمع أمراً ممكناً، تماماً كما يمكن لعالم الاجتماع أن يبحث في الشروط الاجتماعية لإمكان الفلسفة وممارستها.

وعليه فإنني، وإنطلاقاً من وضعيتي كمشتغل بالفلسفة، سأهتم بالفكر السوسيولوجي أكثر مما أهتم بالوقائع الاجتماعية المحسوسة. وعلى كل حال فهذه الندوة، وإن كان موضوعها علم الاجتماع ومقاربة المجتمع، فإن أفقها هو مجال الفكر عموماً. لأن ما يشغلنا هنا ليس المعرفة بالوقائع الاجتماعية ذاتها. وإنما سيكون علم الاجتماع بمناهجه ومفاهيمه ومشكلاته هو مادة الكلام. بتعبير آخر، لن نبحث هنا في الظاهرة الاجتماعية بقدر ما نبحث في منطق البحث وأدواته وشروطه. وبذلك نتعدى الاجتماعيات إلى المعرفيات، أي نتعدى المجال السوسيولوجي إلى المجال الابستمولوجي، لكي نبحث في أصول العلم وفي كيفية إنتاج المعرفة بالمجتمع. وقد نتعدى ذلك إلى مجال الفلسفة بالذات بقدر ما يفضي بنا البحث عن الحقائق الاجتماعية أو عن الحقيقة في علم الاجتماع إلى الكلام على علاقتنا بالوجود والحقيقة.

غياب الدرس الاجتماعي

وما دام الكلام أفضى إلى إثارة مسألة الوجود والحقيقة، لنعترف بالحقيقة التي تخصنا نحن كمجتمعات عربية أو كمجموعة عربية إذا شئتم. فالملاحظ أن هذه المجموعة التي يعزو إليها البعض أول عمل سوسيولوجي يغلب فيه الطابع العلمي على الطابع الفلسفي، الخلقي أو الماورائي، عنيتُ مقدمة ابن خلدون، لا تسهم الآن في الانتاج الفكري والعلمي، سواءٌ ما اتصل منه بالعالم الطبيعي أو بالعالم الاجتماعي. فالعرب، أعني عرب العصر، لم يفلحوا في استحداث فرع من فروع المعرفة أو في تطوير فرع قديم، كما كان شأنهم في عصرهم الكلاسيكي أو كما هو شأن الغرب الحديث. نعم ثمة معارف تتجمّع وتتراكم. وثمة نظريات ومذاهب تدرّس في المعاهد والجامعات. لا بل ثمة

آلات تشحذ وتُسنّ، ولكن في غياب الحقل والبذور. نحن نملك العدة، ولكننا على ما يبدو عاجزين عن استثمارها وتطويرها، تماماً كما أننا نملك أحياناً ترسانة من الأسلحة لا نحسن استعمالها أو القتال بها على أرض المعركة.

هكذا فنحن لا ننتج حقائق تتصل بوجودنا الاجتماعي. إننا تابعون على هذا الصعيد، أي نعيش عالة على الغير. ولا أعتقد أن باحثاً اجتماعياً أو عالماً سوسيولوجياً يكتب العربية أو يشتغل على معطيات اجتماعية عربية قد ابتكر مفهوماً أو اجترح أداة منهجية أو بنى نسقاً معرفياً لتفسير المجال الاجتماعي. بل إننا ما زلنا غير متفقين على الإسم الذي يمكن أن نعطيه لهذا العلم. فمرة نسميه «علم الاجتماع»، وأخرى «العلوم الاجتماعية»، وثالثة «الاجتماعيات». ومنهم من يؤثر الابقاء على اللفظ الأجنبي، معرباً، أي السوسيولوجيا، خاصة عندما يريد التمييز بين الصفة العائدة للعلم لا للموضوع، فيقول: سوسيولوجي بدلاً من اجتماعي. وهذا فضلاً عن الأجهزة المفهومية التي تراكمت واتسعت منذ أوغست كونت حتى المعاصرين، والتي لا اتفاق بين الأكاديميين والمترجمين على تعريبها. ثمة فوضى دلالية على هذا الصعيد تصدم كل من يطلع على الكتب المؤلفة أو المترجمة. وهذه الفوضى الدلالية هي دليل على أننا لا نحسن اختيار المصطلحات أو نحت المفردات أو استثمار المفاهيم والنظريات. إنها دليل على أننا لا نُحكِم علم الاجتماع، ولن نحكمه ما لم ننتج معرفة بالمجتمع أكان عربياً أو غير عربي. ولا أقول مع ذلك بأننا لا نعرف مجتمعاتنا. ربما هناك معرفة بالحياة الاجتماعية العربية، ولكن لا ينبغي البحث عنها عند علماء الاجتماع، بل لدى الأدباء وكبار الروائيين بشكل خاص، كما لاحظ ذلك جورج قرم[1] منذ خمسة عشر عاماً. ولا أظن أن الأمر قد تغير بصورة جوهرية. فالمجتمعات العربية ما تزال غير قادرة على إنتاج معرفة علمية بذاتها على نحو ما يجري في المجتمعات الغربية.

(1) جورج قرم، معضلات البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والاقتصادية في العالم العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الأول، أيار 1980، ص 29.

ولا يظنن أحدٌ أنني أرتّب نتائج اجتماعية هائلة على غياب الدراسات العلمية للمجتمعات العربية، بمعنى أنني لا أرهن تطور هذه المجتمعات بنهضة العلوم الاجتماعية في العالم العربي كما يذهب إلى ذلك نفر من الباحثين الاجتماعيين. فأنا لا أربط بين الظاهرتين ربط العلة بالمعلول. فلا ازدهار البحوث الاجتماعية يعني أن المجتمعات العربية تجاوزت أزمتها وأصبحت متطورة. ولا غياب تلك البحوث يعني بالضرورة تخلف تلك المجتمعات. ومسوغاتي في ذلك:

أولاً: إن مفهوم التخلف يحتاج إلى نقد سوسيولوجي، إذ هو ليس حقيقةً اجتماعيةً بقدر ما هو وجهة نظر يكونها مجتمعٌ عن آخر، أو عالم ثقافي عن العوالم الأخرى. وسآخذ مثالاً على ذلك هذه المجتمعات، أعني بلدان الخليج، فهي تبدو اليوم الأكثر تطوراً وازدهاراً، بالرغم من أنها الأقل إنتاجاً على الصعيد العلمي والمعرفي بل هي تتلمس الطريق إلى ذلك. حتى المجتمعات العربية الأخرى الأشد فقراً هل تعد مجتمعات متخلفة؟ بأي معنى نقول ذلك؟ وبأية مقاييس؟ ووفقاً لأي نموذج؟ أنا لا أقيّمها على هذا النحو. وإنني أتفق هنا مع عالم الاجتماع جورج بالانديه[1]، فلا أصنف المجتمعات بين متقدم ومتخلف. بل بين قوي وضعيف، أو بين منتج ومستهلك.

ثانياً: إن علم العمران كما نعلم تكوّن مع ابن خلدون في فترة انهيار تاريخي واختلال اجتماعي واضطراب سياسي. وفي رأيي إن هذا الحدث المعرفي الذي تمثله المقدمة يشهد على أن العلوم الاجتماعية تنشأ أو تتطور في المراحل الانتقالية أو في أوقات الأزمات وحيث يمر المجتمع في مأزق تاريخي يدفعه إلى التساؤل عن هويته واكتشاف ذاته أو إلى التفكير في معاييره وكيفية اشتغاله[2].

---

(1) راجع مناقشته لمفهوم التقدم، في الحوار الذي أجراه معه هاشم صالح بعنوان: السلطة والحداثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 41، ص 28.

(2) راجع بصدد نشأة علم الاجتماع الحديث، مقالة أندريه آكون، السوسيولوجيا (بالفرنسية)، ملاحظات أبستمولوجية، في سلسلة، تاريخ الفلسفة، بإشراف فرنسوا شاتليه، الجزء 7، مكتبة هاشيت، باريس 1973، ص 112.

وأخيراً هناك مثال ساطع تقدمه لنا اليابان، وهي بلد لم يُعرف عنه أنه منتج للمعرفة لا في مجال الطبيعة ولا في مجال المجتمع. ومع ذلك فهو بلد صنع نفسه على نحو جعله في طليعة الدول الصناعية بل ما بعد الصناعية. وإذا كان علم الاجتماع كما يلاحظ بعض أقطابه نشأ نشأته الأولى مع نشوء المجتمع الصناعي الحديث، فإن اليابان قد صنعت حداثتها من غير أن يظهر فيها علماء أمثال إميل دوركايم أو ماكس ڤيبر. بل إن المجتمع الياباني قد تطور وشهد هذه الطفرة الحداثية بالمزاوجة بين أعرق التقاليد والعلاقات الاجتماعية وبين أحدث الصناعات الألكترونية. هكذا تقدم اليابان مثالاً على مجتمع ينخرط في صنع الحداثة الحالية من دون أن تكون له إسهاماته الهامة في فروع المعرفة ومجالات الفكر. فلا ينبغي إذن أن ننسج أوهاماً حول غياب المعرفة السوسيولوجية. إن علوم الإنسان، ومن بينها علم الاجتماع، قد تكونت وتراكمت مع تراكم البشر أي مع تطويعهم وضبطهم في المؤسسات الحديثة كما بينت التحليلات الحفرية التي أجراها ميشال فوكو في كتابه «الكلمات والأشياء» لنشأة العلوم المذكورة.

ولا أقول مع ذلك إن المجتمع الياباني يجهل نفسه أو لا يملك وعياً بذاته. إذ لا وجود لمجتمع يصنع نفسه من دون المعرفة بذاته بصورة من الصور. بل إن معرفة المجتمع بنفسه هي أحد مقوماته. ولا شك أن اليابان الحديثة صنعت نفسها وحداثتها من خلال شكل من أشكال المعرفة بوجودها الاجتماعي. نعم إنه نمط مغاير للنمط العلمي والأكاديمي الذي ينتجه ويتداوله الغربيون والعرب على السواء، ولكنه نمط معرفي لا ريب أن له فاعليته وجداوه.

ابتكار نموذج جديد

لا يعني ذلك من جهة أخرى أن علينا أن نفقد الثقة بالدراسات الاجتماعية أو أن نتخلى عن المساهمة في تطويرها. فنحن منخرطون أصلاً في هذه العملية منذ زمن. ولا عودة عن ذلك خاصة وأننا أسهمنا قديماً في تطوير العلوم والمعارف. ولهذا فإن علاقتنا بالعلم تختلف عن علاقة اليابانيين به. ولكن المثال الياباني، كما أقرؤه، يشهد على أنه لا نموذج واحداً للتنمية، كما

يشهد على أن التطور الاجتماعي الخلاّق يحصل دوماً خلافاً للتوقعات. وهذا شأن العمل الخلاّق، لا يجري على مثال سبق أياً كان مدى استفادته من الأعمال التي تسبقه. المثال الياباني يعني إذن أن لا مندوحة لنا عن الخلق والابتكار في مجال من المجالات. والخلق هو تحرر من سلطة النماذج والخروج على القوالب المعرفية. إنه نقد للنظريات والمفاهيم والمناهج. فالنظرية أياً كانت صحتها لا تصدق بصورة مطلقة، والمفهوم أياً كانت فاعليته لا يمكن أن يكون شغالاً على كل المستويات وفي مختلف الحقول، والنموذج أياً كانت جاذبيته لا يُغني الذين يحاولون احتذاءه عن إعادة صوغه وابتكاره. بكلام آخر، لا غنى له عن ابتكار ما يجعل مما نصنعه نموذجاً ومثالاً.

من هنا لا يعني النقد رفض منجزات الفكر السوسيولوجي الذي يُنتج الآن في الغرب. ولا معنى لرفضه أصلاً لأننا نتغذى منه بل نحن ثمرة من ثمراته، سواء في سعينا إلى إنتاج معرفة بمجتمعاتنا أو في فحصنا لهذه المعرفة ذاتها. وبدلاً من أن نكتفي بتلقين هذا النتاج بوسعنا استثماره بالتعامل معه كمادة ينبغي الاشتغال عليها وقراءتها قراءة نقدية فاعلة تتيح تجديد البحث الاجتماعي، بقدر ما تتيح لنا بناء إمكانات جديدة للتفكير أو خلق شروط جديدة للممارسة. وإذا كانت العلوم الاجتماعية تمر بأزمة كما يقولون في الغرب، وكانت مجتمعاتنا غير مدروسة بعد أو محللة بالطرق العلمية والأدوات المنهجية الحديثة، فتلك فرصة لكي نجدد العلوم الاجتماعية، فندرس ونحلل لكي نجعل اللامعقول مفهوماً، والمحجوب منكشفاً، والممتنع ممكناً. وبالطبع فالمسألة تتعدى مجرد كونها قراءة نقدية أبستمولوجية للنتاج المعرفي الذي هو في متناولنا للتمييز بين صحيحه وفاسده. إنها مسألة توظيف هذا النتاج وإعادة إنتاجه في حقل جديد لم يتم الحرث فيه من قبل، ومن خلال إقامة علاقة نقدية بذواتنا نُخضِع فيها للدرس والتحليل خطاباتنا ومؤسساتنا وممارساتنا وكل ما يتصل بوجودنا الاجتماعي بالذات. فلا يكفي العلم بالمناهج أو وصف الشروط لكي تثمر الممارسة ويجدي البحث معرفة بما لم نكن نعرفه من أمر مجتمعاتنا. لا بد من أن تتغير شروط الممارسة بابتداع ممارسات اجتماعية جديدة. فالباحث الاجتماعي ينتج معرفة بمجتمعه بقدر ما يجدّد أدواته ويغير شروط ممارسته،

وبقدر ما يعيد إنتاج ذاته وعالمه الاجتماعي.

ولادة جديدة

والواقع أن العلوم الاجتماعية تعرف الآن نوعاً من «الولادة الثانية»، كما يلاحظ جورج بالانديه[1]. ولهذا فهي تتخلى عن أطرها النظرية وأنماطها التفسيرية لكي تتساءل حول معارفها وتعمل على تغيير موضوعاتها وأدوات استدلالها وتقنيات بحثها أو شروط إنتاجها.. وإذا كان علم الاجتماع تكون كعلم مع منهجية دوركايم ونظريات ڤيبر بالتحرر من الإرث الفلسفي والأيديولوجي لدى أوغست كونت وسان سيمون وكارل ماركس، فإنه ينقلب الآن على نفسه لكي يتحرر من النظريات الكبرى والأنساق المغلقة والمناهج الأحادية. نحن فعلاً إزاء علوم اجتماعية تعرف نوعاً من الطفرة المعرفية، لأن «المجتمع لم يعد كما كان عليه»[2]، بل هو يشهد تحولات تفاجىء العلماء والأكاديميين أكثر مما تفاجىء الناس العاديين. والتغير الذي تشهده العلوم الاجتماعية يطال كل شيء: المناهج والمفاهيم والموضوعات.

هناك من جهة أولى تغير في الموضوع، بمعنى أن عالم الاجتماع لا يدرس الآن المجتمع بقدر ما يدرس حقلاً من العلاقات بين الفاعلين الاجتماعيين. لقد حلّ الفاعل أو العميل ككيان محسوس محل المجتمع كمبدأ متعال أو كجوهر ماورائي أو كضرورة قصوى تتسلط على الأفراد وتتحكم في تصرفاتهم وصنائعهم. وهذا ما جعل ألان تورين[3] يقول إن علم الاجتماع لم يصبح علماً حقيقياً إلا عندما تخلى عن مقولة المجتمع الماورائية لكي يهتم بدراسة العلاقات الاجتماعية، تماماً كما أن علم الحياة الحديث لم يتكون إلا بعد أن

---

(1) راجع كتابه، الفوضى (بالفرنسية) منشورات فايار، باريس، 1988، القسم الأول، الفصل الثالث 5: المجتمع لم يعد كما كان عليه، ص 63.

(2) نفسه، ص 64.

(3) راجع مقالته، المجتمع فكرة غير مفيدة (بالفرنسية) في كتاب، التفلسف، منشورات فايار، باريس 1980، ص 237.

تخلى عن موضوعة الحياة لكي يدرس الكائنات الحية. وربما لهذا السبب تغير الإسم نفسه. فلا يقال اليوم «علم الاجتماع»، بل يقال «العلوم الاجتماعية». ولا يقال المجتمع بل يقال العالم الاجتماعي أو الحقول الاجتماعية أو المساحة الاجتماعية... فعلاً لم تعد المسألة مسألة مجتمع بالخط العريض، بل مسألة مساحات وحقول ومجالات وعلاقات أو تفاعلات بين العاملين والمنتجين سواء في مجال الإنتاج المادي أو الفكري.

بتغير الموضوعات والمجالات تغيرت أيضاً المفاهيم وأنماط المقاربة وأدوات التشبيه والمماثلة. فالمجتمع لم يعد يُفهم بتعابير الآلة المعقدة أو الجهاز العضوي أوالخلية الحية، بل أصبح يُفهم باستخدام مصطلحات أخرى كالنزاع والرهان والمسرح والنص. كذلك لم تعد مفاهيم الطبقة والفئة والشريحة كافية للتفسير. فإلى جانب العلاقات الاقتصادية هناك علاقات المعنى. وإلى جانب رؤوس الأموال المادية هناك رؤوس الأموال الرمزية. ومن هنا يُعرّف بيار بورديو[1] علم الاجتماع بأنه «علم السلطات الرمزية». من جهة أُخرى تزعزعت الثقة بمقولة «التقدم»، التي استخدمها الماركسيون بشكل خاص كمبدأ للتفسير والعمل في آن. فالمجتمع لا يسير على خط صاعد متصل نحو رقيه وكماله. بل هناك دوماً اختلالات وتراجعات وانقطاعات. هناك سيرورة تتم على أكثر من مستوى ولها أكثر من سرعة. وهي تجري دوماً نحو مزيد من التعقيد والتأزم، وتنفتح على اللامعقول واللامتوقع، فتوسع بذلك رقعة الإمكان وتضاعف حساب الاحتمالات. وبالإجمال لا يوجد مجتمع ثابت مستقر واحد منتظم غاية الانتظام. هناك واقع اجتماعي لا يكتمل، بل ينتج نفسه باستمرار ويبحث عن وحدته باستمرار.

---

(1) راجع مقالته، درس في الدرس، من ضمن مقالات أخرى جمعها وترجمها عبد السلام بنعبد العالي، في كتاب عنوانه: الرمز والسلطة، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990، راجع أيضاً وخاصة الحوار الذي أجراه معه هاشم صالح تحت عنوان: بورديوبين كارل ماركس وماكس فيبر، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 37، صفحة 65.

انقلاب منهجي

وأخيراً فإن منهج المقاربة قد تغير هو الآخر. لم نعد اليوم نتعامل مع الواقع الاجتماعي على طريقة دوركايم أي كما نتعامل مع «الأشياء». ربما احتاج علم الاجتماع لكي ينشأ إلى مثل هذه المنهجية المستعارة من علوم الطبيعة. بيد أن المنهج الموضوعي الذي يتعامل مع الظواهر الاجتماعية بصفتها وقائع خارجية يتعرض الآن للنقد. ذلك أنه، لا توجد وقائع خام أو صافية على الباحث أن يصفها بدقة وموضوعية، بل هناك اشتغال دائم على موضوعات تتكون وعلى حقائق تنتج. بكلام آخر لا انفصال للحقيقة، حقيقة الواقع، عن إجراءات إقرارها وآليات إنتاجها ومؤسسات تداولها، وهذا ما يجعل الواقع أقل واقعية مما نحسب. وإذا كان هذا الأمر يصح في علوم الطبيعة، فإنه يصح بشكل مضاعف في العلوم الاجتماعية، حيث لا انفصال بين المراقب والظاهرة، بين المحقق ومن هو موضوع التحقيق، بين المحلل السوسيولوجي والفاعل الاجتماعي. وفي كل الأحوال لا يتعلق الأمر بأشياء وموضوعات قابلة للدرس بقدر ما يتعلق بتصرفات وأعمال فردية، بأنماط من العلاقات بين أفراد أو بين مجموعات، سواء بين الفاعلين الأصليين الذين يهتم المحلل الاجتماعي بدرس خطاباتهم وسلوكاتهم، أو بين المحللين أنفسهم كما هو شأن العلاقة بيننا نحن جماعة الباحثين، أو بين المحللين والفاعلين كما هو شأن العلاقة بين جماعة العلماء والمجتمع الذي يريدون معرفته. هذا هو فعلاً ما في متناول الباحث والمحلل: منظومات مختلفة للتبادل والتفاعل، للتعايش والتواصل، أو للتجاذب والتنافر. وهذا تغير في المنهج جعل ريمون بودون[1] يستخدم منهجية جديدة سماها «المنهجية الفردانية»، وهي تقضي بالانطلاق من الفرد لا من المجتمع، من العنصر لا من المجموع، من الممارسات لا من النظريات، من التفاعلات بين الأفراد والمجموعات لا من الكل الاجتماعي الواحد أو الموحد. ولا شك أن هذا الانقلاب المنهجي يضرب فكرة

(1) يمكن الاطلاع على نظرية بودون عند بيار أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، ص 57.

الموضوعية الاجتماعية في الصميم، بقدر ما يزعزع مقولات الجوهر الثابت والماهية التامة والهوية الصافية والكل المتعالي على الآحاد...

ولا يعني ذلك بالقطع التخلي عن مطلب المعقولية بالوقوع في نوع من التجريبية الاعتباطية أو بالاستسلام إلى منطق الخلق الإرادوي. وإنما يعني التخلي عن المنهج الجاهز والمنطق المغلق والشرط المسبق والموضوع القائم بذاته. فالموضوع يجري تشكيله باستمرار. والشرط يجري أيضاً تعديله. والمنطق مركب ومفتوح على التعدد. أما الأجهزة والأدوات فينبغي الاشتغال عليها وبناؤها باستمرار من أجل مزيد من المعقولية والفهم لواقع اجتماعي لا يقوم بذاته، وإنما ينتج عبر الممارسة ويُعرف بقدر ما يجري تغييره.

وهكذا فإن علم الاجتماع يمر الآن في طور نقدي، شأنه بذلك شأن سائر فروع المعرفة. فلا مبدأ متعالياً يحكم التجربة أو يتحكم بالممارسات. ولا نظرية شاملة لتفسير المعطيات، ولا طريقة وحيدة الجانب للمقاربة أو المعالجة. بل ثمة نتائج أو حقائق تصاغ بلغة مفتوحة على النسبي والإجرائي والحدثي والاحتمالي.. إن الطور الحالي ليس طور اليقينيات. فالمقولات والنظريات فقدت أمنها المعرفي. ولهذا ثمة تساؤل دائم حول الأدوات والمناهج، وثمة اشتغال دائم على الموضوعات والمشروطيات. باختصار ثمة تشريح للمقولات لمعرفة ما تمارسه الخطابات السوسيولوجية من آليات الحجب على الشيء الذي تتكلم عليه، أي على الواقع الاجتماعي المفتوح على التغيرات والانقطاعات والمفاجئات، والذي يحتاج التعاطي معه إلى منهجية نقدية مرنة يتحرر معها الفكر من سلطة المقولات وشرطة المؤسسات وحتمية الأشياء...

تغيير الشروط

لا شك أن هذا التغيير الذي تشهده العلوم الاجتماعية في الموضوع والمفهوم والمنهج، يُملي تغييراً في طريقة تعامل عالم الاجتماع مع علمه وفي كيفية ممارسته لمعرفته. ولعلي أصل هنا إلى الموضوع الذي أرجأت معالجته حتى الآن، عنيتُ: الشروط التاريخية والاجتماعية للممارسة في العلوم الاجتماعية. والحقيقة أنني لم أتملص من هذا الموضوع بقدر ما كنت أعالجه بطريقة

مغايرة جعلتني أتصرف به وأعمل على تغييره. ذلك أن المسألة بحسب تعاملي معها لم تعد مسألة شروط مسبقة ينبغي على الباحث أن يعلم بها لكي يمارس علمه، بقدر ما هي محاولة تغيير شروط الممارسة من أجل إنتاج معرفة جديدة نقف بها على ما لم نكن نعرفه من أمر الموضوع والشروط نفسها.

طبعاً لا معرفة من دون شروط. لأنه لا فعالية بشرية غير مشروطة. ومن المعلوم أن الإنجاز الكنطي، أعني نقد العقل، هو تحليل للشروط وتفكير فيما هي الحدود. بيد أنه يمكن قلب المسألة الكنطية، كما يقترح ميشال فوكو[1]، من وجهها السلبي إلى وجهها الإيجابي، بحيث لا تعود المعرفة مجرد علم بالحدود الضرورية التي ينبغي مراعاتها أو عدم تخطيها بقدر ما تصبح محاولة اجتياز الحدود وخرقها، ولا يعود النقد هو تعيين ما يستحيل علينا معرفته أو فعله، بل يصبح بناء الإمكان الذي يتيح لنا أن نفكر فيما كان يمتنع على التفكير وأن نفعل ما لم يكن باستطاعتنا فعله. وإذا شئت أن أتأول فوكو أقول إن المعرفة هي نفسها ممارسة نتجاوز بها الشروط الموضوعة بالذات. وفي رأيي هذا ما فعله كنط نفسه، أعني أنه ببحثه عن شروط إمكان المعرفة، قد اخترق الحدود التي كان يرسمها العقل لنفسه من قبل، مغيراً بذلك رؤيتنا إلى المعرفة وشروط إمكانها.

من هنا لا توجد شروط ضرورية وعامة لممارسة العلم، بقدر ما توجد مقولات وخطابات وممارسات يفضي نقدها وتفكيكها إلى تغير الشروط واختراق الحدود. والواقع أن كل عالم يعدل من شروط المعرفة فيما هو يمارس بحثه وينتج معرفته. كل عالم يمارس علمه بطريقة مغايرة بقدر ما يخترق مناطق جديدة للتفكير أو يبتكر أدوات جديدة للفهم. وهذا يصدق على علوم الطبيعة كما يصدق على العلوم الاجتماعية بنوع خاص. وهكذا فالمعرفة بالشروط لا تسبق الممارسة، أي لا تنفك عن المعرفة بالموضوع.

---

(1) راجع مقالة ميشال فوكو: ما هي الأنوار (بالفرنسية)، المجلة الأدبية (Magasine Littéraire)، العدد 309، نيسان 1993، صفحة 70.

وبقدر ما تتغير المعرفة بالموضوع يتغير الموضوع كما تتغير الشروط. من هنا لا يسع الواحد أن يمارس علم الاجتماع اليوم كما كان يمارس منذ عقود. لأن شروط الممارسة تتغير مع كل كشف جديد ومع كل عمل هام. فبعد دركايم أو ڤيبر ليس مفهوم المجتمع وحده هو الذي تغير، بل تغيرت أيضاً شروط الممارسة وأدوات المعرفة وتقنيات البحث. بل إن العالم الواحد يتغير مفهومه مع اتساع خبرته وتنوع تجاربه وكشوفاته. ولو أخذنا عالماً كبيار بورديو نجد أن معرفته للشروط، بصفته ممارساً للعلم بالمجتمع، تختلف عن معرفته بها عندما كان طالباً مبتدئاً، بقدر ما اختلف مفهومه للمجتمع وبقدر ما تغير المعطى الاجتماعي نفسه أي مفهوم بورديو للعلاقة بينه وبين الفاعلين الذين يهتم بدرسهم. وبهذا يتميز علم الاجتماع عن علوم الطبيعة. فليست الأدوات والمفاهيم والمواضيع هي التي تتغير وحدها، بل يتغير أيضاً الشيء نفسه أي الواقع الاجتماعي. ذلك أن كل ممارسة خلاقة في المجال الاجتماعي تفضي إلى تغيير العلاقات الاجتماعية ذاتها. إذن بوسعنا الكلام على تغير مثلث الأوجه: تغير المعرفة بالمجتمع بخلق مفاهيم جديدة، تغير شروط المعرفة بخلق شروط جديدة للممارسة، تغيير المعطى نفسه بنشوء ممارسات اجتماعية جديدة وتشكيل أنماط جديدة من علاقات التبادل والتفاعل...

في ضوء ذلك كله يبدو لي أن ما ينبغي القيام به هو كسر الحواجز واختراق الأوهام بغية الدخول إلى المناطق الخارجة عن نطاق التفكير أو الممتنعة على القول. وإذا كان لي أن أتجاوز الحدود، باعتباري لست محترفاً لعلم الاجتماع، فإن قراءتي لبعض الأعمال تتيح لي الكلام على بعض الأوهام التي ينبغي أن تكون موضعاً للنقد والتحليل.

وهم الشفافية

المقصود بوهم الشفافية[1] ذلك الوهم الذين يزين للمحلل الاجتماعي أن بإمكانه إنشاء خطاب يتطابق مع مقولات الفاعل وتصرفاته. بيد أنه لا يكفي

---

(1) راجع أندريه آكون، المصدر السابق، ص 129.

للمحلل، لكي يعرف عالمه الاجتماعي، أن يتوخى الدقة والموضوعية سواء في فحص أفكاره أو في وصف تجاربه. ذلك أن الباحث لا يقع خارج المجتمع. وإنما هو أيضاً فاعل إجتماعي يؤثر ويتأثر بالذين يحاول إخضاعهم للإستنطاق والدرس. ولهذا لا بد للباحث من إجراء «نقد سيوسيولوجي» يمكنه من نقد أدواته والتحرر من الأطر المنهجية الضيقة، على ما يقترح بيار بورديو[1]. ويسمى هذا النقد سوسيولوجيا السوسيولوجيا أي علم إجتماع الممارسة الإجتماعية. وشاهده ما قدمه بيار بورديو نفسه في درسه الإفتتاحي حول الدرس السوسيولوجي، والذي هو عبارة عن نقد ينكب فيه الخطاب على نفسه لكي يسهم في معرفة الذات العارفة لذاتها. إن معرفة المحلل الإجتماعي بمجتمعه لا تعدو كونها «وجهة نظر» يختلط فيها المعرفي بالسلطوي، والرمزي بالمادي، والعقلي بالخرافي. من هنا لا غنى له عن القيام بنقد سوسيولوجي لمكانته ودوره، لتعرية ما يمارسه من أشكال التمويه والتسلط على الفاعلين الإجتماعيين، أو لفضح العوائق التي يمكن أن تقف ضد ممارسته لعلمه من قبل المؤسسات والأجهزة العامة أو الخاصة. في النهاية إن عالم الإجتماع ينتمي إلى مجتمعه من خلال ممارسته العلم به، فعليه أن يحلل ممارسته بموازاة اشتغاله على موضوعه، للكشف عن الحجب الذي يمارسه على كينونته الاجتماعية في علاقته بالفاعلين الاجتماعيين.

وهم الموضوعية

المقصود بهذا الوهم التعامل مع الظاهرة الاجتماعية كما لو أنها ظاهرة طبيعية، أي مجرد موضوع قابل للدرس والوصف. بيد أن الواقعة الاجتماعية هي أقل موضوعية مما نحسب:

أولاً لأن مفهوم الواقع قد تغير، أكان طبيعياً أم اجتماعياً، بمعنى أنه لم يعد مجرد موضوع خارجي ينبغي على الباحث اكتناه جوهره والتعبير عنه على نحو

---

(1) راجع كتاب، حرفة عالم الاجتماع، من تأليف بيار بورديو وآخرين، ترجمة نظير جاهل، دار الحقيقة، بيروت 1993، ص 96.

مطابق من خلال التصورات والنظريات. فالحديث عن واقع موضوعي يقوم بذاته ينطوي على قدر من الوهم، لأننا لا نتمثل الموضوع بقدر ما نعيد خلقه وبناءه. فالمعرفة هي حقاً عملية بناء يجري خلالها تكوين الذات العارفة والموضوع المعروف على نحو متبادل. حتى الذرة تند عن أن تعرف بشكل موضوعي، لأنه وكما نعلم اليوم إن محاولات تثبيتها ومراقبتها من أجل فحصها تتم على حساب معرفتها والتثبّت منها. وهكذا فإن حقيقة الموضوع ليست معطاة سلفاً، وإنما هي شيء يُبنى ويتشكل مع تشكيلات الخطاب وأنظمة المعرفة وعقلانيات العلم.

وإذا كان هذا شأن الواقعة الطبيعية، فمن باب أولى أن تكون الواقعة الاجتماعية كذلك، أي أقل واقعية مما نحسب، لأننا في هذه الحالة الأخيرة لا ندرس شيئاً غفلاً، بل ندرس كائناً يتصف بالحضور ويملك هو الآخر إمكانية أن يراقب ويدرس. بكلام آخر إن المعطى الذي يدرسه المحلل الإجتماعي هو «فاعل» حتماً كما نسميه اليوم، بمعنى أنه طرف في علاقة متبادلة مرتبطة بالمحلل الذي يرغب في إنشاء معرفة حوله، وهو كالمحلل يملك «وجهة نظر»[1]، وليس مجرد موضوع قابل للاستنطاق والوصف. ولهذا فالفاعل يقاوم المحلل خلال الاستنطاق، وقد يعمل على قلب المعادلة لكي يقوم مقامه ويلعب دوره. فالعلاقة بين الإثنين هي في النهاية علاقة سلطوية يكون فيها العارف هو المسيطر والمعروف هو المسيطر عليه. من هنا يمانع الفاعل الاجتماعي من الانكشاف حتى لا يستولي عليه المحلل ويجرده من سلطته، إذ السلطة هي إحتجاب الذات عن أن تُعرف كما يقول أهل العرفان. نحن هنا إزاء إشكالية تطرحها العلوم الإنسانية بما فيها علم الاجتماع: فالعلم بالإنسان، فرداً كان أم جماعة، يتحقق بإخضاعه والسيطرة عليه، ويؤول إلى تشييئه واستلابه. أليس هذا ما يفسر لنا الممانعة التي يبديها الناس إزاء محاولات إستجوابهم أو إحصائهم؟ ألا يفسر لنا ذلك موقفَ العداء أو الحذر

(1) راجع بشأن هذه النقطة مقالة بيار بورديو، أن نفهم (بالفرنسية)، من ضمن كتاب عنوانه: شقاء العالم، منشورات سوي، باريس 1993، ص 925.

من الباحثين الاجتماعيين، خصوصاً عندنا حيث الفرد لا يصنع نفسه من خلال المؤسسات الحديثة كالنقابة والشركة والمدرسة والثكنة والحزب وحتى الدولة، بقدر ما يصنع نفسه من خلال الأطر التقليدية كالديانة والطائفة والقبيلة أو الأسرة؟ وبالفعل لم يجر تطويع الأفراد في مجتمعاتنا في المؤسسات الحديثة على غرار ما جرى في المجتمعات الغربية. ولهذا لا نعول الأهمية على الدراسات الميدانية التي يمكن أن يجريها الباحثون في الأطر والتنظيمات الاجتماعية التي تشكلت حديثاً.

أيا يكن فالمعرفة بالانسان تتم على حساب قوته وحريته. وفي المقابل إن السلطة تمارس على حساب المعرفة والكشف. وفي كلا الحالين ثمة حجب يُمارس على الكائن. وإذا كان وهم الشفافية يحجب كينونة المحلل السوسيولوجي فإن وهم الموضوعية يحجب كينونة الفاعل الاجتماعي. ولهذا لا مندوحة عن إجراء نقد أركيولوجي للخطاب السوسيولوجي حول الفاعل الاجتماعي للكشف عن آليات هذا الخطاب في التمويه والانحجاب. والخطاب يحجب الحقيقة بقدر ما يسكت على حقيقته، على ما أقرأ الخطابات والنصوص[1].

الوهم الماورائي

في الحقيقة إن وهم الموضوعية يرتبط بوهم آخر هو الاعتقاد بجوهرية الحقائق وما ورائية الوقائع. وهذا الوهم يدفع الباحث إلى التفتيش عن المعنى الخفي للأشياء أو عن المبدأ الذي يعلو على الظواهر ويفسرها في آن. إن الفكر يتجه هنا دوماً نحو ما هو كلي ومطلق وحتمي ومتعال، كانشغال الباحث الاجتماعي بمقولات المجتمع والأمة والشعب والقومية والرأسمالية والاشتراكية وسواها من الكليات التي لم تعد تفسر شيئاً، بل هي ما يحتاج إلى تفسير، لأنها لا تفعل سوى أن تغيّب الذين ينبغي معرفتهم، أعني

(1) راجع بصدد آلية الحجب طريقتي في قراءة النصوص في مقدمة كتابي: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.

الفاعلين الاجتماعيين بأدوراهم وألاعيبهم واستراتيجياتهم..

قد يشعر المرء أحياناً أن الواقعة الاجتماعية هي أقوى منه وأنها تتسلط عليه كما لو أنها قدره، ولكن لا ينبغي أن ننسج أوهاماً حول فوقية المجتمع وقوته. لأن هذه القوة تتجسد في النهاية في علاقة ملموسة، في عصبية أو سلطة أو أمر أو نص أو طقس أو لعبة أو عملة.. وإذا كان بعض علماء الاجتماع يرون إلى المجتمع بوصفه أقوى وأكبر من الأفراد، فثمة أفراد يتصرفون بصفتهم أكبر وأقوى من الشعب والمجتمع والدولة، كما تشهد على ذلك الأنظمة الاستبدادية أو التوتاليتارية.

ومع ذلك لا أقول بأن مقولة المجتمع لا صلاحية لها أو أنها غير ذات موضوع. ولكن لا ينبغي تأليه المجتمع بتفسيره أو التعامل معه على نحو أحادي أو تبسيطي أو غيبي. فالواقع الاجتماعي ليس ذاتاً متعالية لا نرى منها سوى تجلياتها أو آثارها، وإنما هو فعالية بشرية دنيوية تاريخية. نحن لا نشهد في الحقيقة سوى عصبيات ونعرات، أو سلطات وإجراءات، أو أدوار وأقنعة، أو آليات وشبكات. لا نشهد سوى إستراتيجيات لا تفسرها القيم الخلقية كالعدالة والمساواة والإخاء والتعاون والتكافل، وسواها من المقولات التي يلهج بذكرها خطاب المصلحين، والتي لا تفعل في النهاية سوى أن تحجب الواقع الاجتماعي. ولا يخشين أحد من نقد اللغة الخُلقية في قراءة الوقائع الاجتماعية. ذلك أن هذه اللغة هي توكيد على ما ينتجه المجتمع من علاقات السيطرة وآليات التفاوت والتمايز، بل هي تغطية لذلك. فالأولى أن نفتح أعيننا على الوقائع المحتجبة من فرط وضوحها، لكي نرى ما لا تراه اللغة الخلقية والماورائية في قلب المشهد. فالمجتمع ليس تعاونية بين أفراد كما حلم به الفلاسفة، ولا هو أخوّة بين المؤمنين كما بشّر به الأنبياء، ولا هو أيضاً شركة تعاقدية كما نظّر له روسو، أو عقل أسمى يبحث عن تحققه ويسير إلى غايته كما يقول فلاسفة التاريخ. إنه ليس ذلك. بل هو ما نشهده ونعيشه، ما نعانيه ونجربه، ما نشتغل عليه ونكابده. إنه ما يظهر بالذات، وما يظهر متعدد الوجوه والجوانب والمستويات والخطوط. فهو حقل قوى أو ميدان صراع أو ساحة رهان أو منظومة من علاقات التفاضل والتفاوت أو مسرح

يمثل عليه الفاعلون أدوارهم . . . وقد نرى إليه من وجه آخر، فنقول بأنه لغة للتبادل والتداول، أو لعبة للتجاذب والتنافر، أو مصرف رمزي لتحويل العلاقات وتمويهها. وثمة من يتعامل معه اليوم كنص يجرب فيه كل فرد لغته أو يبحث عن معناه أو يستعرض قوته ويوظف إمكاناته. وهو كالنص لا يمكن احتواؤه والقبض عليه. جل ما يمكن فعله هو مقاربته وقراءته.

وهكذا لم نعد نتخيل المجتمع كما كنا نتخيله من قبل. لقد تغيرت أنماط مقاربته. والأهم أنه تغيرت علاقة الباحث بفكره السوسيولوجي من ضمن تغير علاقة المرء بالفكر عموماً. إن هذه العلاقة يشوبها الآن «القلق المعرفي». فالمجتمع كما يبدو اليوم لا ينفك يبحث عن ذاته بقدر ما لا ينفك عن إعادة إنتاج نفسه وأوهامه. وهذا ما يجعل العلوم الاجتماعية في بحث دائم عن موضوعاتها وأدواتها، من خلال عمل نقدي تعكف فيه على تحليل تاريخها للكشف عما تستبعده وتسكت عنه. وهي تستبعد تاريخية المجتمع بالذات. إنها تحجب الآليات والاستراتيجيات التي ينتج عبرها الفاعل الاجتماعي علاقته بسواه من الفاعلين، أعني تسكت على الكيفية التي يصنع بها الأفراد ذواتهم الاجتماعية في التاريخ المحسوس والمعاش. من هنا أهمية إجراء نقد تاريخي للخطاب السوسيولوجي بغية تحرير الفكر الاجتماعي من اللغة الخلقية والحتميات المطلقة أو الكليات المتعالية. فللتعالي ثمنه، هو أن نفاجأ دوماً بالفردي والاعتباطي والاتفاقي أو الجزافي بل الخَطِر المهلك. وهذا ما تشهد به تجاربنا مع الكليات والمطلقات. أليس هذا مآل السعي إلى مجتمع قومي أو وحدة قومية متعالية على الأوطان والشعوب والمجتمعات، أعني تلك النزاعات والحروب بين القبائل والفصائل في أحياء المدن وأزقتها؟ أليس هذا أيضاً مآل السعي إلى اشتراكية تذيب الفروقات بين البشر لكي تجعلهم سواسية كأسنان المشط، أعني إنتاج المجتمع المزيد من التفاوت والفقر؟

الوهم الإيديولوجي

وأقصد به تعامل عالم الاجتماع مع نفسه كمصلح اجتماعي أو كقائد ثوري أو كمرشد روحي منوط به إنقاذ البشرية من آفاتها وقود المجتمعات نحو رقيها وسلامها وسعادتها. وفي واقع الأمر إن أكثر علماء الاجتماع، سيما الفلاسفة

منهم كأوغست كونت وسان سيمون وكارل ماركس، وخصوصاً هذا الأخير، قد لبسوا لبوس الأنبياء والقديسين، فقدسوا أفكارهم وألهوا مقولاتهم وتخيلوا لأنفسهم أدواراً رسولية خلاصية، وانخرطوا في مشاريع إيديولوجية ترمي إلى تغيير العالم وإقامة مجتمع جديد، مجتمع العدالة أو الحرية أو السلام أو التقدم أو الحداثة، أو التنمية كما هو شائع اليوم. هكذا مارس الكل دور التبشير بإنسانية جديدة، ربما بإستثناء ماكس ڤيبر الذي لاحظ بأنه «لا يمكن للعلم الاختباري أن يعلم أياً كان ما ينبغي عليه عمله». من هنا تحذيره للعلماء من التخلي عن مهامهم العلمية والتحول إلى أنبياء ومبشرين[1]. ولا شك أن الماركسية غذت هذا الوهم الأيديولوجي الكبير بادعائها القبض على قوانين التاريخ والتحكم بمساره من أجل إحداث التحولات الاجتماعية المطلوبة، أي من أجل دفع البشرية نحو تحررها وتقدمها بشكل لا عودة منه.

غير أن التحولات التاريخية التي جرت تدل بأن المجتمع يسير دوماً خلافاً لتوقعات المثقفين والمنظرين. ومصير الماركسية شاهد بليغ. طبعاً لقد تغير العالم مع الماركسية عما كان عليه. ذلك أن الماركسية وما ارتبط بها من أفكار وتنظيمات وأحزاب ودول هي في النهاية عامل إجتماعي، بمعنى أنها قد أسهمت في تغيير عالم كانت هي في الوقت نفسه ثمرة تغييره. بيد أن العالم قد تغير خلافاً لكل الطروحات والتحليلات والتنبؤات، أي تغير خلافاً لما فكر فيه الماركسيون وسواهم من أصحاب الدعوات والأدلوجات. بل هو تغير وفقاً لما لم يفكروا فيه أو يعقلوه. وربما كان التغيير الذي حصل في المجتمعات غير الاشتراكية أقرب إلى الطروحات الماركسية من التغيير الذي جرى في المجتمعات الاشتراكية ذاتها. ولعلي أتأول هنا مقولة مارسل موسّ: «المجتمع يخدع نفسه على الدوام»، إذ هو يتغير دوماً بخلاف ما هو متوقع.

معنى ذلك أن الفاعل الاجتماعي هو أقل فاعلية مما يحسب، وأن المحلل

(1) راجع في هذا الصدد نص ماكس ڤيبر، إغواءات النبوة، الوارد في كتاب، حرفة عالم الاجتماع، المصدر السابق، ص 129.

هو أقل علماً مما يظن. ليس لأن المجتمع يشكل كلاً متعالياً على أفراده بل لأنه يتشكل من علاقات لا تنفك تتكاثر وتتعقد وتتغير باستمرار. فهو يشبه من هذه الناحية اللغة. وكما أن اللغة هي في النهاية كثرة من الخطابات التي تتشكل إلى ما لا نهاية له. كذلك فالمجتمع هو كثرة من القوى والعلاقات التي يتعذر ضبطها واحتواؤها. والذين يدعون القبض على قوانين التاريخ وحقائق الاجتماع يقعون في الضلال. وهم لا يفعلون بذلك سوى اغتصاب الحقيقة والتاريخ. ولهذا يدفعون الثمن، عاجلاً أم آجلاً، فشلاً وإحباطاً أو عنفاً وإرهاباً.

والوهم الأيديولوجي يبدو مضاعفاً عند الباحثين والمثقفين العرب عموماً. فالمثقف العربي، أيا كان ميدان اختصاصه، هو نموذج للانسان العقائدي بل هو نموذجي في عقائديته وفي طوباويته. لقد تصرف دوماً بوصفه صاحب رسالة تتوقف على أدائها نهضة الأمة وصلاحها أو تحرر المجتمع وتحديثه. هكذا كان الأمر منذ إصلاحيي عصر النهضة حتى الأصوليين المعاصرين. ولكن النتائج قد أتت هنا أيضاً خلافاً لما هو متوقع، بل كانت مخيّبة للآمال العراض. فالمشاريع الأيديولوجية التي جرى تداولها، أكانت قومية أم اشتراكية أم أصولية، آلت إلى فشل. وفيما يخص الموضوع الذي نحن بصدده، نجد أنه لا الفكر الاجتماعي نهض وتطور ولا نماذج التنمية نجحت بدورها بالرغم من كل المحاولات التي يبذلها الباحثون الاجتماعيون. ثمة وهم كبير ينسجه المثقفون العرب حول طبيعة دورهم الاجتماعي وفاعليته. أولاً لأن المجتمع ليس مدينة للعلم ولا هو يأتمر بأمر العلماء. ثانياً لأن مجتمع العلماء والمفكرين ليس في الأصل مجتمعاً نموذجياً تحكمه معايير العلم وقواعد الفضيلة. بل هو شأنه شأن أي اجتماع يشكل مؤسسة سلطوية مادية أو رمزية. ودليلي على ذلك أن العلاقة بين الباحثين والعلماء والمثقفين ليست بأفضل من العلاقة بين الحكام أو بين الناس العاديين.

مرة أخرى أقول ليس المقصود عدم جدوى العلم بالمجتمع أو عدم الانخراط في الممارسة الاجتماعية. وإنما المقصود أن لا يتخلى الباحث عن مهمته الأولى وهي فهم ما يجري أو قراءة ما يحدث لكي يحسن التعاطي معه. وإذا كانت مهمة الباحث والعالم أن يقاوم التعصب والجهل والانغلاق

وأن يكشف دوماً عن الأوهام التي لا ينفك يخلقها المجتمع في وعيه بذاته، فعلى الباحث الاجتماعي أن يحلل أوهامه هو بالذات. من هنا لا غنى عن ممارسة نقد أبستمولوجي للخطاب السوسيولوجي تتيح للباحث الاجتماعي أن يقاوم في داخله النبي والسياسي والساحر والخيميائي وكل الشخوص الذين يمكن أن يعيقوه عن ممارسة علمه أو يموهوا طبيعة عمله.

السُبات القومي

أصل إلى الوهم الأتنولوجي وهو الأخير، وأعني محاولات الربط بين العلوم الاجتماعية والشعوب أو الأعراق البشرية، كالكلام على علم اجتماع فرنسي أو ألماني أو أميركي... وهذا الوهم هو الأشد فيما يخصنا نحن الباحثين العرب لأنه يرخي بكلكله على عقولنا. وهذا شأن الباحثين الاجتماعين الذين يفكرون بتأسيس علوم اجتماعية «قومية» تنطلق من «تصور قومي»[1] وتأتلف مع «خصوصية المجتمعات العربية» أو تتماشى مع أهدافها في التنمية «والتقدم، فضلاً عن خدمتها لمصالح «الجماهير العربية»[2]. والذين يفكرون على هذا النحو يفكرون ضد منطق العلم من حيث لا يحتسبون.

صحيح أننا نتحدث أحياناً عن «مدرسة» فرنسية أو أميركية أو ألمانية في علم الاجتماع. وآمل أن نتحدث يوماً عن مدرسة عربية. ولكن ذلك لا ينبغي أن يدفعنا إلى القول بوجود علوم اجتماعية تنطلق من تصور قومي عربي يخصنا نحن ولا يخص غيرنا. فعلم الاجتماع لا يختص بلغة دون أخرى أو بمجتمع دون آخر. إنه ملك للبشر على اختلاف أجناسهم ولغاتهم وثقافاتهم ومجتمعاتهم. وسآخذ مثالاً خارقاً على ذلك، هو بيار بورديو الذي عدتُ إليه أكثر من مرة لأنه المثال الذي درسته أكثر من غيره، ولأنه شدني أكثر من غيره بقدر ما غير

---

(1) راجع مقالة أحرشاو الغالي، معوقات التأسيس العلمي للعلوم الإنسانية في الوطن العربي، مجلة الوحدة، العدد 50، تشرين الثاني 1988، ص 20. مع الإشارة إلى أن هذه المقالة جيدة. ولكن اعتراضي هو على الربط بين الفكر القومي والعلوم الاجتماعية.

(2) انظر مقالة عبد الباسط عبد المعطي، مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد 42، كانون الأول 1985، ص 20.

من معرفتي بالظاهرة الاجتماعية وبعلم الاجتماع نفسه. إن بورديو هو وارث دركايم الفرنسي بقدر ما هو وارث ڤيبر الألماني، بل يبدو لي وارثاً لسلفه الألماني أكثر مما هو وارث لسلفه ومواطنه الفرنسي. إذ هو قرأ ڤيبر قراءة مغايرة، ولكن خلاّقة، فقدم نسخةً جديدةً عنه بابتكار مفهوم «الرأسمال الرمزي». وفضلاً عن ذلك وربما الأهم من ذلك فيما يعنينا نحن العرب، فإن بورديو لم يشتغل فقط على معطيات إجتماعية فرنسية أو غربية، بل اشتغل أيضاً على معطيات متنوعة، من بينها معطى عربي جزائري. إذن فهو بالرغم من خصوصيته الفرنسية أو الغربية، قد تعامل مع نفسه كعالم اجتماع وحسب، همه أن يفهم ويعرف. ومن هنا أهمية أعماله وكشوفاته.

وأنا إذا أقرأ هذا الشاهد أرى أن على الباحث العربي أن يتحرر من وهمه القومي والعرقي لكي يتعاطى مع نفسه كعالم شاغله الأول الاستقصاء والكشف. طبعاً يمكن للباحث العربي أن يعطي الأولوية لدراسة المجتمعات العربية التي لا تزال غير مدروسة، ولكنه قد يشتغل على معطيات أخرى. ولم لا؟ ولا فرق، علمياً، بين أن يكون المعطى عربياً أو غير عربي، المهم أن نبتكر الجديد وأن نقدم عملاً مهماً لا يخص العرب وحدهم بل يخص أيضاً كل من يُعنى بدرس المجتمع أو كل من يهتم بالتفكير السوسيولوجي. عندها يصبح الكلام على وجود مدرسة عربية أمراً ممكناً، أي بعد أن يحقق أحدنا أو بعضنا إنجازات حقيقية في علم الاجتماع.

ومن الواضح أن ذلك لا يعني التخلي عن الخصوصية، وإنما يعني أن يتعامل الباحث العربي مع خصوصيته على نحو منتج خلاق، فيخرق بذلك الحدود ويفرض ما أنجزه على الغير، وعندها يمارس عالميته من الباب العريض. وتلك هي المفارقة: لا يسع عالم الاجتماع إلا أن يكتب بلغة خاصة، ولا يسعه أيضاً إلا الاشتغال على معطيات خاصة ومحدودة، ولكنه ينتج في النهاية معرفة لا تخصه وحده، ولا تخص مجتمعاً دون سواه، بل تصبح بمتناول كل من يسكنه هوى في المعرفة. وهذا شأن المنتوجات العلمية والفكرية، سواء تعلق الأمر بجمهورية أفلاطون أو بمقدمة ابن خلدون أو

بالمؤلفات الحديثة والمعاصرة.

أخلص من ذلك إلى القول: لا مستقبل للعلوم الاجتماعية في العالم العربي ما دمنا نتحدث عن «رؤية عربية» أو عن «تصور قومي» لهذه العلوم، وما دمنا نربط بينها وبين «مصالح الجماهير» العربية على نحو عشوائي، وهو أمر لم يخدم لا العلم ولا الجماهير. بل إن الجمهور العادي من الناس هو اليوم أقل ثقة بالعلماء والمثقفين العرب من ذي قبل. من هنا لا غنى للباحث الاجتماعي عن نقد الخطابات السوسيولوجية السائدة الآن في العالم العربي، بغية تحرير الفكر من سباته العروبي وتغليب الهم المعرفي على الهاجس القومي. لا بد من نقد أنطولوجي للكوجيتو القومي لتعرية ما يمارسه الطرح القومي، في المجال العلمي، من حجب على الكائن والحدث.

هذه هي أبرز الأوهام التي استخلصتها من خلال قراءتي في الأحداث والنصوص والممارسات. وهذه الأوهام تشكل الشروط التي تحدد عمل الباحث الاجتماعي في العالم العربي. إنها قيوده وعوائقه، أي المشروطية التي تحول دون تطوير المعرفة السوسيولوجية وتجديدها. ولهذا فالمطلوب تجاوز هذه الشروط. مطلوب كسر الأوهام بالاشتغال على الخطابات والممارسات، نقداً وتفكيكاً، من أجل بناء إمكانات جديدة فكراً وعملاً.

صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر (*)

سعيد بنسعيد العلوي

من العسير على الباحث أن يأتي بجديد في موضوع المغرب في الدراسات الاستشراقية الفرنسية المعاصرة، بل ويكاد يكون من المتعذر عليه أن يتجاوز اجتهادات الباحثين المتداولة في حقول العلوم الإنسانية المختلفة (التاريخ، علم الاجتماع، الجغرافية، السياسة..): سواء ما تعلق منها بالإبانة عن الطابع الإيديولوجي الصريح لتلك الدراسات، إذ كانت في خدمة الخطط الاستعمارية المباشرة، أو ما تعلق منها بتحليل ونقد جوانب القصور المعرفي فيها[1]. وقد نكون في غنى عن التوضيح بأن قولنا هذا لا يقتصر على الدارسين المغاربة، حيث كان الهم الوطني والهاجس التحرري ملازماً لهم. بالضرورة، بدرجات متفاوتة من الشدة والوضوح، ولكنه يشمل ثلةً من الباحثين الفرنسيين[2] حيناً

---

* قدم هذا البحث في ندوة «المغرب في الدراسات الاستشراقية» التي نظمتها أكاديمية المملكة المغربية في مدينة مراكش (إبريل 1993).

(1) الإشارة هنا، على وجه العموم، إلى الجهود التي بذلها الباحثون المغاربة من أجل ما يحق نعته بأنه تخليص المعرفة (الاجتماعية، والتاريخية، والجغرافية وما إليها...) من هيمنة النظرة الكولونيالية. ونشير، على سبيل التمثيل لا الحصر، إلى كتابات عبد الله العروي (تاريخ المغرب، الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية) وجرمان عياش (في قضايا الشعور الوطني عند المغاربة، ووظيفة المخزن التحكيمية...).

(2) نذكر من بينهم جاك بيرك (في دراساته عن القبيلة في المغرب، وفي نقده لأطروحات مونطاني، وفي دراساته للتاريخ الفقهي والاجتماعي في المغرب). كما نشير، على سبيل الاستئناس فقط إلى كل من: =

ومن الدارسين الأنجلوسكسونيين أحياناً أخرى[1]. ومن جانبنا فإننا نعبر عن تقديرنا للجهود المبذولة في تلك الدراسات وكذا عن إفادتنا الكثيرة منها، بل وعملنا بالنتائج التي انتهت إليها في حدود ما تسمح به طبيعة تناولنا للموضوع. وما نتوخى القيام به هو محاولة استجلاء الملامح العامة لصورة المغرب، دولةً، ومجتمعاً، وثقافةً، في الوعي الثقافي الفرنسي في العقود الثلاثة الأولى من القرن الحالي وذلك بالوقوف عند بعض أدبيات الاستشراق الفرنسي المعاصر: كتب الرحلات، وتقارير الأبحاث الميدانية (الجغرافية، الإثنولوجية، اللغوية وما إليها) المرفوعة إلى مصالح الاستعلامات الكولونيالية في الأغلب الأعم، وهذا فضلاً عن الدراسات الاستشراقية «التقليدية» (في مجالات التاريخ، والتشريع الإسلامي، وفقه النوازل خاصة). ولمحاولة استجلاء ملامح هذه الصورة فائدةٌ مزدوجةٌ في برنامج «تاريخ الفكر» الذي تصدر عنه: فهو من جهةٍ أولى يمكّننا من تبين صورة المغرب في مرحلة هامة من مراحل تطوره، مرحلة بداية المواجهة بين نمطين من أشكال الوجود السياسي، والاجتماعي، والثقافي، وذلك على نحو ما تظهر به هذه الصورة عند من كان يعتبر «غيراً» أو «آخراً» ـ أي مختلفاً ومخالفاً في الملة والحضارة والوجود. وهو، من جهة ثانية، يلقي أضواء كاشفة على معرفتنا بثقافة وذهنية من كان المغرب عنده «غيراً» أو «آخراً»، وهو الاستشراق الفرنسي ـ وهذا في مرحلة هامة، بل

= -Charles Robert, Ageron. - Politique Coloniales au Maghreb. (P.U.F Paris, 1972).
-Rivet (Daniel), -Lyautey et L'institution du protectorat Français au Maroc (1912-1925), 3 Tomes, Editions L'Harmatau, Paris, 1988.

(1) نشير، تمثيلاً لا حصراً، إلى كتابات إرنست جلنر ونظريته في «الانقسامية»، وإلى كتابات ديل إيكلمان عن «الزاوية الشرقاوية».

في الأولى، أنظر المؤلف الجماعي:

ـ الأنثربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي. ـ ترجمة عند الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق. ـ منشورات توبقال، الدار البيضاء، 1988.

وفي الثانية، أنظر:

ـ ديل إيكلمان. ـ الإسلام في المغرب. ـ ترجمة محمد أعفيف، دار توبقال، الدار البيضاء، 1989.

وحاسمة، من مراحل تكوينه[1].

نهدف في هذه الدراسة إذن الإجابة عن السؤال التالي: ما هي العناصر الكبرى التي عملت على رسم صورة المغرب، على نحو ما كانت عليه في الاستشراق الفرنسي المعاصر، وأيٌّ من تلك العناصر كان فاعلاً في تحديد الملامح البارزة في تلك الصورة؟ ونسعى، كذلك، إلى الإجابة عن سؤال ثان نراه متضمناً في السؤال الأول ومساعداً في إجلائه وتوضيحه: ما هي مظاهر القوة والدقة في تلك الصورة من جهةٍ أولى وجوانب الضعف والارتباك فيها من جهةٍ أخرى؟

والسؤالان معاً، على النحو الذي نطرحهما به، يقتضيان لزوم التمهيد لهما بجملة مقدمات وتوضيحات، هي سبيلنا إلى الوقوف على بواعث الصورة، وهي الوسيلة إلى تبين دعائمها في مجال الاستشراق الفرنسي المعاصر.

أولاً: جذور ثقافية وروافد إيديولوجية:

يحمل الوعي الثقافي لكل شعب من الشعوب مجموعةً من الأحكام المعيارية يطلقها على ثقافة الشعب أو الشعوب «الأخرى»، أي تلك التي يعتبرها مغايرةً له ومختلفةً عنه. وهذه الأحكام المعيارية تكون بمثابة المقولات أو الأنماط الذهنية القارة نسبياً فصياغتها أولاً، ثم تمكنها من الذهنية الحاملة يكون مما يصعب إخضاعه لمحك النقد والمراجعة، وإن تبينت غرابته، ويعسر التخلص منه، وإن بدا خَطَؤُهُ، فهو نسيجٌ من الرؤى، والأحلام، والأساطير التي تدخل في صلب الثقافة التي يكون الشعب، بمختلف فئاته ومكوناته، حاملاً لها. وصورة المغرب في الوعي الثقافي الفرنسي وبغضّ النظر عن «النظرة الاستشراقية» ذاتها وما تستدعيه من قول، لم تكن لتشذ عن هذه القاعدة: فالمغرب جزءٌ من «الشرق»، بكل ما يشتمل عليه الشرق من سحر وغرابة وغموض وهو بعضٌ

---

(1) هي كذلك لأنها تقترن بميلاد علم الاجتماع الفرنسي على يد إميل دوركهايم، وبظهور المجلة التي كان يشرف عليها (السنة السوسيولوجية) ـ ثم باعتماد أسلوب العمل الميداني، وبتوسيع مفهوم الثقافة إلخ. . .

من «أرض الإسلام»، بكل ما يحمله النعت، في ذلك الوعي الثقافي، من معاني تحمل على النفور والانزواء والرفض آناً وعلى الإعجاب والدهشة آناً آخر. ثم إن ما كتبه الرحالة وسجلوه من ملاحظات أو أصدروه من أحكام، ينضاف إلى الصورة السابقة ليصبح جزءًا من مكوناتها. وأخيراً فإنّ الأطماح الاستعمارية الفرنسية، وما سخر لخدمتها من وسائل «علمية» هائلة ومن تجند لتنفيذها، عفواً أو قصداً، من العلماء والباحثين تأتي لإكساب تلك الصورة ما تكون في حاجةٍ إليه من وسائل الدعم والمساندة وتمكينها من القوة المادية الكافية. مكونات ثلاث إذن ساهمت، متضافرةً، في رسم الملامح البارزة لصورة المغرب في الوعي الثقافي الفرنسي المعاصر بواسطة عمل الاستشراق، وعملت على تعميق تلك الصورة وإكسابها طبيعة المقولات الثابتة والعادات الذهنية القارة. فلنحاول، في هذه الوقفة القصيرة، أن نستشف طبيعة كلٍّ من هذه المكونات الثلاث على حدةٍ متوخّين الإيجاز وسالكين طريق الإشارة الموحية عوضاً عن العرض الضافي المسهب.

1 ـ في ثمانينات القرن كتب أحد الجغرافيين الفرنسيين متحدثاً عن المغرب فقال: «المغرب أحد بلدان العالم المجهولة لنا إذ بالرغم من وجوده قيد كيلو مترات قليلة من إسبانيا، تلك التي هي جزءٌ من أوروبا، فإن الأوروبيين مبعدون عن هذا البلد الجميل بدافع **التعصب الديني**، وبفعل **همجية** لا تليق بمن يفخرون بانحدارهم من أصلاب مغاربة قرطبة وغرناطة»[1]. والواقع أن نعت التعصب الديني من جهة أولى والهمجية من جهة ثانية لا يعتبر شذوذاً عن القول الغربي عامة ولا الإشارة إلى المغاربة (Les maures) في إشارة خفية تفيد التقابل الضمني بين هذه الفئة وبين أهل التعصب وأصحاب الهمجية. فالتعصب الديني، في المخيال الجماعي الفرنسي خاصة، يقترن بأتباع ملة الإسلام ـ وإنه لأمر له دلالته أن نلاحظ أن لفظ المسلمين يقل تداوله في كتابات الفلاسفة والمفكرين في عصر الأنوار الذهبي في مقابل نعت آخر

---

(1) القولة لأونيسم ريكليس Onésime Reclus وقد وردت في كتاب:
Daniel Rivet - Lyautey et L'institution... P: 19.

هو «المحمديون» Les Mahométains ـ أي أصحاب النبي محمد (ﷺ). ونحن نعجب، حقيقة، من تمكّن هذا النعت من مفكر كبير، هو فولتير، وقد أراد لفكره أن يكون حراً طليقاً[1]. والهمجية، في معنى رفض كل القيم والأعراف والمواثيق واتخاذ الجشع والنفاق والكسل ديدناً وسبيلاً هي، في عمق التصورات الثقافية الأوروبية، من خصائص «الشرق» ومستلزمات الإنسان «المشرقي». والحق أن في وسع الباحث أن يتحدث، في سهولة ويسر، عن «أسطورة الشرق» في كتابات المؤلفين الغربيين بدءًا من أسفار الرحالة الأوروبيين في العصور الوسطى وانتهاءً إلى أعمال الشعراء والروائيين والمؤرخين وعلماء الجغرافية في الأزمنة الحديثة[2]. وصورة المغرب، في المخيال الجماعي الفرنسي خاصة، تجد جذورها العميقة في هذه الأسطورة من حيث التطابق التام في الذهن بين المشرقي وبين العربي. كما أن هذه الصورة تخضع للنمط الذهني، الجامد، الذي يدرج فيه أهل الإسلام أو «المحمديون».

وأما التعجب من سلوك «المغاربة» سبيل الهمجية فهو إشارةٌ خفية إلى إقصاء البربر، السكان الأصليين لبلاد المغرب من دائرة أولى هي الإسلام (والتعصب الديني صفة مميزة له) ومن دائرة ثانية هي «الشرق» (والعرب أو الانتماء إلى العروبة صنوٌ لنعت الشرق وجزءٌ منه)، ومن ثم التمهيد لخلق أسطورة جديدة تعبّر عنها مجموعةٌ من الأزواج الجديدة: العربي/ البربري، الأصلي/ الوافد، المخزن/ السيبة، الإسلام الرسمي/ الإسلام الشعبي... هذه الأسطورة يمكن أن ننعتها تارةً بأسطورة «المغرب المجهول» ونطلق عليها، تارةً أخرى «أسطورة المغرب الحقيقي» أو «التاريخي» ـ أي المغرب (دولةً، ومجتمعاً، وحضارةً، وثقافةً) السابق على «الغزو العربي» و «الاجتياح الإسلامي». وهذه الأسطورة كانت من القوة والتمكن من النفوس بحيث إنه لم يكن في وسع عالم

---

(1) أنظر أحاديثه عن القرآن، وعن الإسلام، وعن النبي محمد(ﷺ) في:
Voltaire. Essai sur les Moeurs. pp: 272-275.

(2) Abdeljalil Lahjomri. L'image du Maroc dans la littérature française (de Loti à Moutherlaut) S N E D, 1973, Alger, pp: 17-19.

إثنولوجي من القرن العشرين ورجل سلك منهج البحث الميداني القائم، من حيث المبدأ، على الملاحظة والتسجيل أن يتخلص من إسارها. ولربما كانت لحظات الصراحة والوضوح عند المرء هي الوقت الذي يستسلم فيه للتعبير عن مكنونات صدره والبوح بما اجتهد طويلاً أن يخفيه. فبعد جولة طويلة في المغرب وعمرانه وآثاره يقف العالم الإثنولوجي الفرنسي إدموند دوطي E. Doutté في حال من الانشراح والإعجاب معاً أمام الآثار الرومانية في مدينة وليلي:

«من المتعذر على المرء أن يصف، لمن لم يخبر ذلك، ما يعتمل في نفس المسافر من انفعال عظيم عندما يجد هذا الأسلوب البسيط وكذا قوة الصلابة والاتقان في هذين الأثرين العظيمين اللذين ظلا شاهدين على العلامة الخالدة للعبقرية اللاتينية ـ وهذا بعدما كان هذا المسافر قد ظل منغمساً شهوراً عديدة في **همجية الإسلام الحاقدة**، وبعد أن يكون قد أضناه **فقر المعمار العربي**»[1].

2 ـ تعددت أسفار الرحالة الفرنسيين إلى المغرب واختلفت، من حيث طول المكث وقصره، في فترة تمتد بين العقدين الأخيرين من القرن المنصرم ومستهل العقد الثاني من القرن الحالي. والناظم بين أصحاب هذه الرحلات هو انتماؤهم إلى فئات اجتماعية ميسورة من جانب أول وتمويل أسفارهم من بعض المؤسسات العلمية الكبيرة المتوافرة بدورها على سند قوي من الحكومة الفرنسية في باريس أو الجزائر، أو منهما معاً من جانب ثان[2]. وليس الباحث في حاجة إلى بذل جهد فكري عظيم ليتبيّن الأسباب الخفية التي كانت وراء هذه الرحلات الاستكشافية أو «الاستعلامية» فأصحاب تلك الرحلات يشعرون القارىء بتلك البواعث أحياناً كثيرة[3]. وقد كان من شأن «المهمة» التي يقوم بها الرحالة أن تجعل من

---

(1) Edmond Doutté - En tribu. أورده Rivet في دراسته المشار إليها أعلاه (الجزء الأول، ص 26).

(2) Charles de Foucauld - Reconnaissance au Maroc, Challamel et Cie, éditeurs, Paris, 1988..

A. Brives - Voyages au Maroc (1901-1907) Alger, 1909.

E. Aubin. Le Maroc d'aujourd'hui - A. Colin, Paris, 1904.

(3) يتحدث دوفوكو عن رسائل توصية إلى مولاي عبد السلام الوزاني، ويحدثنا Brives عن =

صاحبها مشاهداً ثاقب الملاحظة، ومن الملاحظات التي يدوّنها إفادات كثيرة، بل وعظيمة الشأن، في معرفة الأماكن وأنماط اللباس، وأنواع السلاح المتداول، وطبيعة العلاقات التي تقوم بين الأشخاص الواقعين في مجال المشاهدة - أضف إلى ذلك ما يكون فيه أكثر براعة في القول بحسب ما يكون الرحالة ضابطاً خبيراً في الجيش، أو عالماً جيولوجياً. ولكن مهما يكن من جوانب الإفادة العلمية، في البعض من تلك الرحلات على كل حال، ومن الرجوع المستمر إليها من طرف المؤرخين وعلماء الاجتماع، وأساتذة الجغرافية المشتغلين بالشؤون المغربية فإن تلك الرحلات لم تستطع أن تتخلص من موروثاتها الثقافية ولا أن تنضو عنها ثوب الروافد الإيديولوجية الذي ظل يلفها بإحكام شديد - لا بل إنها عملت في الأغلب الأعم على تأكيد النظرة القديمة وتعميقها - ومن هذا الجانب، وكما هو الشأن في أدب الرحلات عموماً، فإن الأسفار المكتوبة تفيدنا في معرفة سلوك المشاهد أكثر مما تفيدنا في التعرف على موضوع مشاهدته، وتخبرنا عن الذهنية التي «ترى» أكثر مما تخبرنا عما هو واقع في مجال رؤيتها. ويبدو أن هذه الملاحظات جميعها تصدق على ما أجمع الدارسون على اعتبارها أهم الرحلات الفرنسية المعاصرة وهي رحلة شارل دوفوكو Charles De Foucauld «استكشاف في المغرب».

يفد دوفوكو إلى المغرب حاملاً موروثه الثقافي كاملاً، ومستحضراً صورة المغرب في ذلك الموروث: ذلك ما يكون في وسع القارىء أن يتبينه منذ الفقرات الأولى من الكتاب، في مقدمة الكتاب ذاتها. وإلى نعتَي التعصب الديني والهمجية ينضاف نعت جديد، هو رفض الغريب واستيطان العداوة له. أو الدأب على النظر إليه بحسبانه عدواً أي غازياً. ومع هذه النعوت الثلاثة لا يمثل المغرب في وعي المسافر وفي ناظريه إلا في صورة البلد الموزع في قسمة ثنائية (بلاد المخزن/ بلاد السيبة). والشطر الأكبر في هذه الثنائية صعب معرفته، مع أنه عمق المغرب وحقيقته معاً. وهكذا تكون خمسة أسداس المغرب مغلقةً في وجه المسيحيين

= مرافقته، في رحلته الأولى، للضابط الفرنسي في الجزائر وصاحب المعرفة الدقيقة بشؤون «الأهالي».

كليةً فلا يكون لهم أن يلجوها إلا باستعمال الحيلة، مع المخاطرة بحياتهم. وعدم التسامح الأعمى هذا لا يكون التعصب الديني سبباً له، ولكنه يجد مصدره في شعور آخر مشترك بين الأهالي: ففي أعينهم لا يكون الأوروبي المسافر في بلادهم سوى مبعوث أرسل من أجل الاطلاع على أحوالهم، فهو يأتي لدراسة أرضهم بدافع الغزو. هو جاسوس إذن، ولهذه الصفة فهو يقتل لا لكونه كافراً[1].

يحجب شارل دوفوكو شخصه الفعلي مرتين: في الأولى، بتنكّره في شخصية يهودي وسياحته في البلاد في ثياب «راهب» يهودي، وانصرافه عن الأعين يكتب ويسجل في المساء ما يلاحظه في يومه أو يبسط ما خطه من نقط سريعة. وفي الثانية، باختياره «سبيل المخاطرة» وبتنقله في البلاد «المقفلة في وجه المسيحيين» والعسيرة المنال على السلطان ذاته، وبفراره الدائم من الحواضر إلا ما اضطر إليه. ومن بلاد «السيبة» لا يتأتى له فقط مشاهدة المغرب الفعلي أو «التاريخي» ولكنه يقدر على مشاهدة «المخزن» ذاته ودراسته إذ يطل عليه من جواره أو يرقبه من حيث لا يراه. وبلاد «السيبة»، على نحو ما تبدو لفوكو، هي «البلاد الحرة»[2] أي تلك التي لا تخضع لسلطة «المخزن» فهي رافضة أبداً لما يكون رمزاً لذلك الخضوع: دفع الضرائب الواجبة من جهة، ومن جهة أخرى إمداد السلطان بأعداد معلومة من الرجال يكونون جنداً في جيش الجهاد متى كانت البلاد مهددة في ثغورها، أو فرساناً أو رجالاً في عدد «الحركة»[3] التي يعلنها السلطان على قبيلة من القبائل الخارجة على الطاعة. قد يوجد ممثل للسلطان في هذه المنطقة أو تلك من بلاد «السيبة»، كما هو الشأن في قبائل «زيان» مثلاً، وهو القائد، ولكن هذا الأخير «يكون هو الوحيد من رجال القبيلة الذي يتشكك في كونه قائداً عليهم وفي

---

(1) Charles de Foucauld - Reconnaissance au Maroc... avant-propos.

(2) «Le bled es-siba, pays libre, commence aux portes de Mekniz» p: 40.

(3) «الحَرْكة»، بفتح الحاء وتسكين الراء ثم فتح الكاف بعد ذلك هي الحملة العسكرية التي يوجهها السلطان ضد قبيلة من القبائل المتمردة أو المغيرة على قبيلة أخرى. وقد يجعل السلطان أحد أبنائه على رأس تلك الحملة، أو يرأسها بنفسه.

معرفة أن هنالك سلطاناً تلزمه طاعته. فلا تراوده ألبتة فكرة طلب قرش واحد ضريبة ولا يخطر بباله قط مطالبة القبيلة بإمداد جيش السلطان برجل واحد»[1].

فالقبيلة هي السلطة الفعلية، بل الوجود الفعلي وقد يلزم الاعتراف بسلطة أخرى والرجوع إليها والعمل في معيتها أو تحت إمارتها الروحية أحياناً وتلك هي سلطة «الزوايا». ومتى ولى المسافر وجهه شطر سهول تادلة خارجاً عن مدينة مكناس فإنه يدخل في محيط «السيبة»، من حيث الفضاء المادي (الجغرافي والبشري)، بمجرد ما تصبح أبواب المدينة وراء ظهره، وهو يلج الفضاء الروحي ـ فضاء سلطة الزاوية القوية «فلا مخزن ولا سلطان، ولا سلطة إلاّ سلطان سيدي بنداود» ـ كبير «الزاوية الشرقاوية» أيام رحلة فوكو وركبه. وأين السلطان إذن؟ وما القول في «المخزن»؟ والجواب عند المسافر الفرنسي تتضمنه ملاحظات سلبية، عديدة، يسجلها في مواطن متفرقة من سفر رحلته. صورة السلطان هي الضعف. ضعف الشخصية وضعف الحيلة معاً: «فالهم الملازم له هو العمل على أن لا أحد في بلاده يصبح غنياً جداً، ولا نافذ القول كثيراً. فقد يكون الأمر القليل كفيلاً بالإحاطة بعرشه»[2] وصورة المخزن حلقة مفرغة من التسلط والقهر والفساد: «فالدولة تحصل الأموال دون أن تصرف منها دانقاً واحداً من أجل خدمة مصالح البلاد. والعدالة تباع، والظلم يشترى، وأما العمل فلا طائل من ورائه. وإلى هذا كله ينضاف الربا والسجن من أجل تسديد الديون»[3]. والحصيلة سلب محض كما يثبتها بعد بضعة عشر عاماً رحالة فرنسي آخر ينحدر من طبقة النبلاء، شأنه في ذلك شأن فوكو، وهو المركيز دو سيكونزاك Marquis de Segonzac: «المغرب بلاد واسعة جداً ولكن سكانها هشيم بشري يكاد ينتظم أحياناً في تجمعات بشرية، في حدودها الدنيا (...) فسيفساء من القبائل المستقلة بذاتها». فلا رابطة فعلية تربط بين سكان البلاد الواسعة، ومن العبث بطبيعة الأمر أن يتحدث المرء عن «تماسك

(1) Ch. de Foucauld-Reconnaissance au Maroc... p: 47.

(2) Ibid. p: 25

(3) Ibid. p:40

سياسي». فالقوم لم يتمكنوا بعد «من الارتقاء إلى فكرة الأمة». ولكن من العبث كذلك أن يتحدث بطبيعة الحال عن «تماسك ديني ما دام التنافس الحاد بين الزوايا المتناحرة قد هدم السنة وفكك وحدة الإسلام»[1].

3 ـ أصبح المغرب في التصور الفرنسي، في مطلع القرن العشرين، موضوعاً للامتلاك والسيطرة بكيفية صريحة ومباشرة. وفي الأدبيات الاستعمارية حديث طويل ونقاش كثير في سياسة «التغلغل السلمي». والمراد بهذه العبارة اجتناب سبل الاقتحام العسكري الصريح وإعمال المدافع وقد بدا إمكان الاستغناء عنها وتجلت «قابلية» المغرب للاستعمار بمعنى أن كل الأسباب الموضوعية والشروط الذاتية تجعل احتلاله أمراً متاحاً. وعقيدة القول بوجوب التمييز بين «بلاد السيبة» و «بلاد المخزن»، على نحو ما استقرت عليه في الوعي الفرنسي، والقول بنظام سياسي متفكك، كل هذا أثار جدالاً كثيراً في أوساط الإدارة الاستعمارية (في كلٍّ من باريس والجزائر ـ وفي أوساط كبار ضباط الجيش الطامحين إلى توسيع رقعة المستعمرات والباحثين عن تحقيق الأحلام وصناعة الأمجاد) حول ما إذا كان الأجدى سلوك «سياسة المخزن» أم أن الأنسب هو اتباع «سياسة القبائل»؟. وبتعبير آخر فقد كان الاختلاف قائماً في الاعتماد على القبيلة في تحقيق «التغلغل السلمي» فهي، عند القائلين بهذا الرأي، القوة الفعلية في المغرب والفاعلة فيه بل هي حقيقة وجوده وبسلوك طريقها يكون الاطمئنان إلى اجتثاث الدولة المغربية، إن وجدت، من أصلها والتمهيد لربط البلاد بالدولة الفرنسية بكيفية نهائية ـ أو القول باللجوء إلى المخزن، فهو القوة الشرعية ومعها كانت العهود والاتفاقيات، ومساندته اقتصادياً ودعمه عسكرياً وإدارياً ثم النفاذ، إلى البلاد بواسطة الدواليب العتيقة لهذا المخزن وربما مع الإبقاء عليها واستحداث آلية ناجعة وعملية بجوارها وبمنأى عنها في الوقت ذاته. وإذا كانت الغلبة قد تحققت لهذا الرأي الثاني، وكان ما عرف في تاريخ المغرب المعاصر بسياسة ليوطي تارةً واشتهر، تارةً أخرى، بنعت «السياسة البربرية»، فإن الجدير بالذكر هو أن أنصار كل من

---

(1) أورده Rivet في دراسته المذكورة آنفاً (الجزء الأول، ص 28).

السياستين ودعاتها قد جعل من العمل بمبدأ «المعرفة العلمية» شعاراً له كما أنه سخَّر من الوسائل ما كان غير قليل لخدمة ما يؤمن به. وبالجملة فقد عملت أوساط الإدارة الاستعمارية في الجزائر على دعم «سياسة القبائل» واشتهرت بما قامت به من دراسات ونشرته من أبحاث تحت رعاية «لجنة إفريقيا الفرنسية»، ومنشورات «الإرشادات الاستعمارية» وما إليها. وكان أنشط العاملين فيها ممن كرس لمعرفة المغرب نظاماً سياسياً ومجتمعاً جهداً كبيراً العالم الإثنولوجي إدموند دوطي E. Doutté. في حين سهرت الأوساط الدبلوماسية والسياسية في باريس على رعاية «سياسة المخزن»، ومن ثمار تلك الرعاية إنشاء «البعثة العلمية في المغرب»[1] في مدينة طنجة ـ ولا جدال في أن أكثر من عمل فيها نشاطاً وأغزرهم إنتاجاً هو المستشرق الفرنسي الشهير ميشو بيلير Michaux Bellaire. والحق أن الباحث لا يملك أن يخفي تقديره الفائق وإعجابه الشديد لما قامت به المؤسسة الثانية خاصة: بالاستقصاء الميداني، والدراسات الإثنولوجية واللسانية، والتاريخية، والاجتماعية، والجغرافية. وقد يكفي هذا الباحث أن ينظر في فهارس «الأرشيفات المغربية» ليتبيّن سعة أفق المشروع «العلمي» والقائمين عليه، ولعلّه يكفينا أن نشير إلى عناوين بعض المؤلفات التي تم نقلها إلى اللغة الفرنسية، في وقت قصير نسبياً، لندلل على ذلك: ونذكر، على سبيل المثال لا الحصر، أنه قد تمّت ترجمة ونشر كتاب «الاستقصا» لأحمد بن خالد الناصري، وكتاب «الفخري» لابن طباطبا، وكتاب «دوحة الناشر» لابن عسكر، وبعضاً من الفتاوى التي تضمنها كتاب «المعيار» للونشريشي. لقد كانت «إرادة المعرفة»، معرفة المغرب دولةً ومجتمعاً وثقافة، وتسخير تلك المعرفة من أجل خدمة قضية «التغلغل السلمي»، مع الإيمان بالعلوم الاجتماعية الناشئة في فرنسا وإقرار المبادىء التي تعلنها الفلسفة الوضعية هي ديدن العاملين في كل من الجزائر وباريس، ثم في طنجة، برعاية من العاصمة الفرنسية. ومن بين الآراء والخطب الكثيرة نقف عند هذه

(1) أنظر Edmand Berke, III. La mission scientifique au Maroc (publication du Bulletin économique et social du Maroc) Rabat, 1979. pp: 37-56. in «actes de Durhams».

الجمل الموحية والممتلئة حماساً:

«لقد قادنا التجريب الاستعماري إلى لزوم تطبيق المذاهب التي قام بصياغتها تلامذة أوجست كونت، أولئك الذين كانت السوسيولوجيا بالنظر إلى السياسة في أعينهم على غرار ما كانت عليه البيولوجيا بالنسبة للطب. فلنعرف كيف نستلهم الفكر الوضعي في المغرب إذا ما كنا نطمح إلى تحقيق إنجاز عملي في هذا البلد. ولنبتدىء من حيث انتهينا في جهات أخرى: بتعيين كل ما كان عليه المجتمع المغربي في تطوره القديم والحديث، وذلك حتى نتمكن من قيادته بثقة تامة في النفس (...) نحو تطوره في مستقبل الأيام: مستقبل التقدم السلمي في ظل رعاية فرنسا الديمقراطية»[1].

إستلهام درس «الفكر الوضعي»، لاتخاذ المعرفة العلمية الشاملة منهجاً في معرفة المجتمع المغربي، والإيمان بقوة فرنسا وقدرتها على قيادة مستقبل المغرب: تلك هي عناصر الخطة التي سيصبح ليوطي القائد والمنفذ البارع لها. وعلى هذا النحو أصبح المغرب موضوعاً للمشاهدة وفي هذه الأجواء تم رسمها وإجلاء ملامح صورته في الاستشراق الفرنسي المعاصر.

ثانياً: صورة المغرب: ملامح بارزة ومكونات باطنة:

هل كان في وسع الاستشراق الفرنسي المعاصر، في جهوده الأكاديمية واجتهاداته المعرفية، أن يرسم للمغرب صورة مغايرة لتلك التي قرت عنه في الوعي الثقافي الفرنسي؟ وهل كان في إمكانه، بالتالي، أن يعمل في هذا المضمار في منأى عن المحددات الكبيرة الثلاث التي وقفنا عندها في الفقرة السابقة: الموروث الثقافي، وأدب الرحلة الفرنسية، وعمل سياسة «التغلغل السلمي»؟ لنرجىء الإجابة عن السؤالين إلى حين. ولنحاول الآن استقصاء ما وجدنا كتابات المستشرقين الفرنسيين تلتقي عنده، وإن سلكوا دروباً مختلفة في البحث واتبعوا مناهج متباينة بحكم الحقول المعرفية التي ينتسبون إليها في

---

(1) القولة لإتيين E. Etienne ـ وقد أوردها Rivet في الصفحتين 22-23 من الجزء الأول من دراسته المشار إليها أعلاه.

قولهم في المغرب دولة ومجتمعاً وثقافة - وبالتالي في رسمهم لصورته على نحو ما تبدو لهم. وجماع القول إن حديث الاستشراق الفرنسي المعاصر عن المغرب يكون في مستويين إثنين: مستوى أول هو الحديث عن المغرب من حيث صورته الظاهرة والبادية للعيان، أو لنقل إنها الملامح البارزة في الصورة أي تلك التي تكفي المعرفة الأولية اليسيرة، والمتوافرة، في الوقوع عليها. ومستوى ثان هو الحديث عن المغرب على نحو لا يطيقه إلا الباحثون المدققون: أولئك الذين اجتمعت لديهم المعرفة التاريخية بالمغرب، والمعرفة الكافية بالتشريع والحضارة الإسلاميين، وصرفوا في دراسة نظم المغرب السياسية، والاجتماعية، والدينية وقتاً غير يسير - وهذا فضلاً على الاطلاع على الأبحاث الميدانية والتقارير المسهبة الضافية. ومن الإنصات إلى خلاصة الحديثين، كل على حدة، ثم الربط بينهما، بعد ذلك، في صورة الاستنتاج الضروري نقدر على إجلاء الصورة ونتمكن من تخليصها مما يكون فيها من شوائب أو ستائر يحملها عليها هذا الغرض أو ذاك.

I - الملامح البارزة والعلامات الواضحة:

إذا ما نظرنا فيما كتبه عن المغرب بعض من رجال الإدارة الحمائية المسؤولون عن التعليم، مثل جورج هاردي Georges Hardy في مقالاته عن «الروح المغربية»، وبول مارتي Paul Marty - في كتابه التقريري الشامل «مغرب الغد»[1]، أو قرأنا بعضاً من انطباعات الأدباء والروائيين أمثال بيير لوتي Pierre Lotti والأخوين طارو Tharaud[2] - فضلاً عما نقف عليه عند كل من إدموند دوطي E.Doutté وميشو بيلير. . . إذا ما تصفحنا هذه الكتابة المتنوعة في الأسلوب والمنتسبة إلى حقول معرفية مختلفة، وإلى أجناس أدبية

---

(1) Georges Hardy - L'âme marocaine d'aprés la littérature française (bulletin de l'enseignement public au Maroc, Rabat, 1923).

Paul Marty. Le Maroc de demain, Paris, 1925.

(2) أنظر دراسة عبد الجليل الحجمري المذكورة آنفاً - (خصوصاً في الصفحات 193 - 225).

متغايرة فإننا نجدنا عند اشتراك في تعيين صورة المغرب، دولةً ومجتمعاً، والمغربي إنساناً ينتمي إلى تلك الدولة ويصدر عن ذلك المجتمع.

1 ـ من خطل الرأي الاعتقاد بأن المغرب «دولة»، وأن أهله يشكلون «أمة»، وأن وحدة في «الشعور الوطني» توحد بينهم. فالقول بأن المغرب دولة وهمٌ محضٌ: «والديبلوماسيون الأوروبيون، ورجالنا خاصة، هم الذين رسموا الواجهة الخادعة لدولة مركزية ولبلد موحد» كما يقول بينون Pinon[1]. هو وهم لأن مقومات الدولة كلها منعدمة، وأولها الشعور بالانتماء إلى الأرض الواحدة وهذا الشعور ضامر، بل هو منعدم إذ متى حدثك الإنسان في المغرب فهو ينسب نفسه إلى المجتمع الذي ينتمي إليه وهو لا يذكر البلد إلا عفواً. وثانيها وجود الشعور الوطني ـ وهذا منعدم بدوره إلا ما كان من نوع من «الوطنية الجهوية» ومن «التضامن الموجود بين أعضاء القبيلة الواحدة» وفق ما يراه دوطي Doutté[2]. وثالثها النفاذ الفعلي لقول السلطان وحكمه في رعاياه[3]. ومن الوهم أن يقول المرء بوجود حكومة في المغرب، في المعنى الغربي للكلمة، وإنما هي أشباح مؤسسة ونظم[4] ـ وإنما المغرب قبائل مجتمعة أو بالأحرى متجاورة في المكان وخالية من الرباط «العضوي» الذي يشدها إلى بعضها البعض ويكسبها نوعاً ما من الوحدة إلا ما كان من الاشتراك في الرابطة الدينية تلك التي يكون بها «الائتلاف غير العضوي لهذه الكثرة من المدن والأحياء والتي نسميها مغرباً»[5].

2 ـ ينتسب المغاربة إلى الدين الإسلامي الواحد في سوادهم الأعظم (فهناك قلة من المغاربة اليهود) ولكن هذه الوحدة في الدين هي من حيث الظاهر فقط، أما

---

(1) أورده Rivet (الجزء الأول. . . ص 27).

(2) Edmond Doutté. Le sultanat marocain. (Revue politiquc et parlemtaire, sept 1909). P: 13.

(3) Ibid.

(4) أنظر دراسة ميشو بيلير «بنيقات الشكايات».

- Michaux - Bellaire - un rouage du gouvernment marocian: la Beniquat echchikaït de Moulay Abdelhafid.
(Revue du monde musulman, Juin 1908. pp: 242-274.

(5) E.Doutté. Le Sultanat marocain... P: 11.

واقع الأمر فهو وجود إسلامَيْن إثنين: إسلام «رسمي»، وإسلام «شعبي». الأول هو الإسلام حسب ما يتحدث عنه الفقهاء ويمارسه المتعلمون أو المهذبون من سكان المدن والحواضر عامة. والثاني هو الإسلام، كما يعيشه الناس في واقعهم في البوادي عامة وكما يحياه ويدين به البربر خاصة. وكما يعيشه هؤلاء فهو خليط من العقائد الإسلامية الحقة على نحو ما هي عليه في القرآن والسنة، ومن المعتقدات الوثنية السابقة على قدوم الإسلام إلى المغرب (تقديس الأولياء لدرجة الشرك، وعبادة الأوثان والأنهار والأشجار، . . .). وأما الإسلام العقائدي، وبالتالي «الرسمي»، فليس متمكناً من هؤلاء البربر أبداً: «ويمكن القول إن البربر في المغرب بعيدون عن الإله الواحد الذي يقول به الإسلام بالقدر الذي كان عليه عرب الجزيرة العربية من الابتعاد عن الله تعالى قبل بعثة النبي[1]. وإن هي إلا قشرة سطحية سهل زوالها، فهي لا تنال من نفوس البربر شيئاً كثيراً، وعلى كل فإن ما نجح الإسلام في تحقيقه في بلاد البربر هذه، عبر هذه السنوات الألف التي سعى فيها إلى التغلغل فيهم هو أنه أضاف إلى همجية القوم الأصلية فيهم التعصب الديني الشديد»[2].

3 ـ لا يزال المجتمع في المغرب على الحالة التي كان عليها «أيام يوغرطة وتاكفاريناس»[3]، في تلك الأزمان البعيدة والسابقة على وفود العرب، ومعهم الإسلام، إلى أرض المغرب. بل إن المجتمع ذاته، من حيث هو اجتماع بشري وتعبير عن المجاوزة الأولى لما نعته فلاسفة الفكر السياسي بـ «حالة الطبيعة» ودرج علماء الإثنولوجيا الفرنسية خاصة على التعبير عنه بالحالة «البدائية»، لا يزال بعد «في مراحل التشكل الأولى»[4]. وبقدر ما يتوغل المرء

---

(1) Michaux Bellaire. Le Wahhabisme au Maroc. (Bulletin de Comité de l'Afrique française - 1928). p: 492.

(2) Michaux Bellaire.- Sociologie marocaine. in -«Archives marocaines» année 1927. éditions libraire ancienne. Honoré Champion, 1927, Paris. pp: 298-99.

(3) المرجع السابق، ص 299.

(4) M. Bellaire. L'esclavage au Maroc. (R. M. M., Volume XI juil et 1910. p: 423.

في البوادي والأرياف، وبالتالي في الأجواء الثقافية البربرية، فهو يجد مختلف مظاهر ذلك المجتمع «البدائي» وصورها، ويصادف أنماطاً من الاعتقاد وأشكالاً من العادات والتقاليد، وأنواعاً من البراءة والطيبوبة على نحو ما يصفه روسو عن حديثه عن الإنسان الأول في «حالة الطبيعة». وعلى العكس من ذلك فإنّ الأخلاق تبلغ من الانحطاط والتدني في المدينة وعند ساكنيها درجات بعيدة «والسمة الغالبة في طباع المغاربة، وحديثنا الآن عن سكان المدن وسهول الغرب، هو حبهم الشديد للبذخ والإسراف: فاحترامهم بالتالي لملكية الغير ضئيل، وهم يميلون إلى إخفاء الحقيقة، وينزعون إلى التملص من عهودهم ومواثيقهم متى كان ذلك يجلب لهم نفعاً شخصياً»[1]. ولذلك كان النفاق والتذبذب في الالتزام بأوامر الدين وقواعده، دينهم الحقيقي ومن ثم كانوا يحتالون في أمور الدين بحيث يأخذونه على النحو الذي يرضي سعيهم إلى الثراء ومراكمة الأموال والممتلكات[2].

II ـ المكونات الباطنة والبنيات العميقة:

وما القول الآن في صورة المغرب في رؤية المدققين من أهل الإحاطة الشاملة والدراية الكاملة بتاريخ المغرب وثقافته والعلماء ببنياته الاجتماعية والسياسية؟ وما المكونات الباطنة للصورة التي يظهر بها المغرب ويتحدث بها المشاهدون على نحو ما رأيناه أعلاه أو بالأحرى: ما البنيات العميقة التي تكون عنها الصورة الجلية والملامح البارزة؟

نرجع، في الإجابة عن هذا السؤال، إلى مجمل ما كتبه المستعرب الفرنسي ميشو بيلير من جهة أولى، وإلى «عينات» مما تحدث به العالم الإثنولوجي الفرنسي إدموند دوطي من جهة ثانية ـ وبالتالي نرجع إلى ممثلين بارزين لمدرستين متغايرتين في الاستشراق الفرنسي المعاصر، مع صدورهما معاً عن الفلسفة

---

(1) E.Doutté. Une mission d'études au Maroc. (L'Afrique française-renseignements Coloniaux), 1901, Alger. P: 167.

(2) أنظر محاضرته «الربا» -L'usure- في العدد 27 من الأرشيفات المغربية (سبقت الإشارة إليه).

الوضعية ودروس مؤسسها أوجست كونت: الأول منهما بإجادته للغة العربية، وبسعة اطلاعه على مؤلفات «فقه النوازل» في المغرب، فضلاً على توافره على تمثل شخصي لتاريخ المغرب وتاريخ الزوايا خاصة. والثاني لتشربه درس علم الاجتماع الدوركهايمي من جهة أولى، وسعيه إلى تجريب الأطروحات الإثنولوجية من جهة ثانية، ولتشبعه الكامل بما قرأه عن التنظيم السياسي والاجتماعي في المغرب على نحو ما كان رائجاً في مطلع القرن من جهة ثالثة. ومن مساءلتنا لما سجله الرجلان من ملاحظات أتوا بها في تقاريرهم أو في محاضراتهم، وما انتقيناه من أبحاثهم ومقالاتهم فنحن ننتهي إلى التقرير بأن المكونات الباطنة لصورة المغرب، تلك التي يقع عليها الباحث بعد الجهد الجهيد من البحث والتمحيص، ترجع إلى نظامين اثنين أو بنيتين اثنتين هما: **القبيلة والمخزن**. وكما هو الشأن في كل «بنية» أو «نظام» فإن لكل منهما عناصره ومكوناته المميزة له، كما أن لكل منهما منطقه الذاتي الذي يخضع له، وقوانينه الملائمة التي يعمل بموجبها. وهكذا فإن حقيقة المغرب هي حقيقة المخزن (بأجهزته وتنظيماته وبالعلاقات التي تقوم بين مركباته ومكوناته ـ وبالتالي بنيته) من جهة أولى، وحقيقة القبيلة أو القبائل بالأحرى (تركيبها، أقسامها، العلاقات التي تقوم بين أفرادها، وكذا العلاقات التي تربط قبيلةً ما بالقبيلة أو القبائل الأخرى) وهذا من جهة ثانية. والصورة الحقيقية للبلد، وليس الصورة الزائفة أو المفتعلة أو «الرسمية»، هي صورة العلاقات القائمة بين الطرفين أو الجهتين، تلك التي يكون في وسع الباحث المتنبه أن يكشف عنها ويجليها.

1 ـ القبيلة في المغرب: بنيتها ونظامها:

يرى إدموند دوطي، ويوافقه في ذلك ميشو بيلير، أن في المغرب نوعين اثنين من القبائل: نوع أول هو القبائل «البربرية»، ونوع ثان هو القبائل «العربية». وهذه القسمة لا ترجع عنده إلى أصل عرقي، فذاك خطأ في الرأي، ولا تعود إلى تمايز لغوي، فذلك عامل غير كاف، ولكن الفاعل في القسمة هو اعتبار وجود هذا النوع أو ذاك من الأعراف والتقاليد والعادات، وسلوك هذه الممارسة أو تلك في اتباع الدين الإسلامي. وهكذا فإن «اسم البربري ينطبق، بخاصة، على السكان

الذين حافظوا على عادات، وتقاليد، وأنماط من السلوك سابقة على الإسلام. في حين أن في وسعنا تخصيص نعت العربي لتلك الفرق التي تمت أسلمتها على نحو أفضل»[1]. كما أن لكلٍّ من «القبيلتين» نمطها المميز لها عن الأخرى، بل والمخالف لها، في علاقتها مع السلطة المركزية أو مع المخزن.

فإذا نظرنا إلى القبيلة «البربرية»، من جهة نظام الدين والأعراف، والتقاليد والعادات القائمة فيها، فإن في وسعنا أن نتبين أن هذه كلها لم يصبها التغيير والتبدل، وذلك منذ أكثر الأزمنة إيغالاً في القدم، بما في ذلك ما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية ذاتها: ففي قسم كبير من هذه القبائل «لا وجود للقضاة، أي لممثلي العدالة الإسلامية؛ بل إن من الممكن الوقوف على تنظيم اجتماعي كامل لا يمكن القول عنه فقط إنه لا يقوم على سند من القرآن، بل نقول عنه أيضاً بأنه لا يرجع إلى أيٍّ من تعاليم القرآن»[2].

وإذا نظرنا إلى هذه القبيلة، من جهة علاقتها بالسلطة المركزية، فنحن نجد أن «سلطة السلطان، بحسبانه صاحب السيادة، على بلاد البربر لا وجود لها ولو كانت اسمية. إذ بكيفية مبهمة يعد في أعين القوم رجلاً مكلفاً من الله بالسهر على الدفاع عن حوزة البلاد ضد المغير الأجنبي»[3]. والناس يطلبون «بركته» (= مدده الروحي) وقد يحدث «أن يدعوا له في المساجد جهاراً، ولكن هذا لا يعني بتاتاً قبول تدخله في إدارة شؤون البلاد ولا يعني، على وجه الخصوص، أن يدفعوا له ضريبة منتظمة»[4]. وأما ممثل «المخزن»، إن وجد، فلا حق له عليهم ولا سلطان فعلي ولا تكون الطاعة الفعلية، على النحو الذي يدركونها به، إلا لمن ارتأوه رئيساً أو اختاره لمركزه القبلي أو لزعامته الروحية.

(1) E.Doutté. Une mission... p: 15.

(2) E.M. Bellaire. Sociologie... p: 295.

(3) E.M.Bellaire. L'Organisme marocain. (R.M.M. 3ém année Sept 1909). pp: 1-2.

(4) E.Doutté. Le Sultanat marocain... p: 7.

وأما القبيلة «العربية» فقد يكفي القول فيها، إجمالاً، بأنها مغايرةً للقبيلة «البربرية» مغايرة تكاد تكون تامة سواءٌ أتعلق الأمر بنظام الدين والأعراف والتقاليد، أو كان يرجع إلى نظام العلاقة التي تقوم بينها وبين المخزن. أضف إلى ذلك أنها مختلفة عنها من الناحية العددية عند المستشرقين الفرنسيين: فحيث كان «المغرب البربري» يشمل ما يربو على أربعة أسداس البلد، وقوامه البوادي والقبائل التي تعيش فيها. وكانت القبائل «البربرية» تتقاسم السدسين الباقيين مع سكان الحواضر. ولكن الحديث عن المغايرة هذا يلزمنا بالانتباه إلى احتياط أول، يرجع إلى نظام الأعراف والتقاليد، في القبيلة «العربية»، وإلى احتياط ثان يرجع إلى نظام العلاقة مع المخزن.

يقضي الاحتياط الأول بالانتباه إلى تداول العادات البربرية في القبائل العربية: فالدين الإسلامي لا يظهر في صفائه العربي الإسلامي في الأحوال كلها، بل إن بقايا اعتقادات وثنية تتسرب إليه ويكفي المرء أن يلاحظ ما يحدث من أصناف الممارسات الوثنية في المواسم الدينية وفي أضرحة الأولياء. بل لعل المرء يجد الدليل القوي على هذا الزعم في الكيفيات التي يتم بها تقديس الأولياء وتعظيم سلطة «الزوايا» ـ وهذا ما اجتهد ميشو بيلير في الإبانة عنه في أبحاث ودراسات كثيرة نشير من بينها، على وجه الخصوص، إلى ما جمعه منها الجزء السابع والعشرين من «الأرشيفات المغربية»[1]. وإنما قربنا إلى الأذهان ما يرومه ميشو بيلير من قصد إذا ما ذكرنا احتجاجه بالعمل بما يقضي به «عرف القبيلة» واعتباره سلطةً مقررةً عند القبائل «العربية» ذاتها وذلك في الشؤون الفلاحية خاصة «ولا يزال الكتّاب العرب الذين يعالجون هذه القضايا يرجعون إلى تلك الأعراف باستمرار، ولا يشترطون في ذلك، بطبيعة الأمر، إلا أن لا تكون تلك الأعراف في تعارض مع المبادىء الأساسية للشرع الإسلامي»[2].

(1) ميشو بيلير في محاضرته: الزوايا الدينية في المغرب، زاوية أحنصال، الإسلام المغربي، نظرة إجمالية على المغرب (الجزء 27 من الأرشيفات المغربية).

(2) M.Bellaire. Les coutumes berbéres dans les tribus arabes. (R.M.M, Volume 19 année =

ويقضي الاحتياط الثاني بالانتباه إلى أن «قبائل المخزن»، أو بعضها على كل، يدخل أحياناً في حالة «السيبة»، أو هو يتردد بينها وبين الخضوع لسلطة الدولة المركزية بحسب ما يختلف أمر هذه الأخيرة بين القوة والضعف وهذا من جهة أولى، ثم إن هذه القبائل تخضع، من جهة أخرى، لنفوذ وسلطة «الزوايا» ـ وهذه تبلغ في بعض الأحوال والمناطق درجات من القوة الشديدة تقل معها سلطة المخزن وتتراجع بكيفية بادية للعيان[1].

هذه الكيفية من النظر إلى القبيلة، من حيث بنية القبيلة والنظام المزدوج الموجود فيها، هي ما حدا بإدموند دوطي إلى القول بأن «القوة الحقيقية في المغرب تكمن في القبائل حالياً»[2].

2 ـ المخزن: الظاهر والباطن:

إذا كانت القبيلة، في الرؤية الاستشراقية المعاصرة لها، هي ما يشكل عمق المغرب، وكانت القبيلة، «البربرية» خاصة هي ما يعبر عن حقيقة ذلك العمق ويكشف طبيعته، فإن المخزن، في تلك الرؤية أيضاً، هو ما يشكل وجه المغرب السياسي ومظهره الماثل أمام المشاهد. فالمخزن عند ميشو بيلير هو «المغرب الرسمي، المغرب الديبلوماسي، أي ذاك الذي نتعامل معه، ونقرضه المال، وذاك الذي نرغمه على دفع التعويضات، وفي كلمة واحدة فإنه مغرب الجزيرة الخضراء[3]، المغرب ذو السيادة»[4]، لقد أصبحت هذه الثنائية مألوفة لنا الآن، في هذا المستوى من العرض، كما غدا مألوفاً لنا ما يقضي به منطق القول بها والعمل بموجب هذا المنطق عند كل من إدموند دوطي وميشو بيلير: ذلك هو توجيه العناية، أولاً، وتركيز الجهود، أساساً،

= 1919). p: 234.

(1) أنظر ميشو بيلير في محاضرته عن الزوايا الدينية (سبقته الإشارة إليها).

(2) E.Doutté, Le Sultanat... p: 15.

(3) الإشارة إلى المؤتمر الذي عقد في مدينة الجزيرة الخضراء في إسبانيا، سنة 1906، ورضخ المغرب فيه إلى شروط مجحفة أملتها مجموعة الدول الغربية التي حضرت المؤتمر.

(4) M.Bellaire, L'Organisme marocain... p: 42.

في دراسة ومعرفة المغرب «الفعلي» عوض الانكباب على درس المغرب «الرسمي» وقد كانت كل كتابات المؤرخين حديثاً عنه.

ولكن الأمر كان في واقعه غير ذلك: فقد كتب إدموند دوطي بحثاً مسهباً عن «السلطنة المغربية»[1]، ونشط ميشو بيلير في البحث في موضوعات الزوايا الدينية، والقبائل العربية وفي ضريبة «النايبة»، وبعض مكونات الحكومة المخزنية، كما قام بكتابة مادة «المخزن» في دائرة المعارف الإسلامية ـ مع قوله، في الوقت ذاته بـ «الإسلام المغربي» ودعوته الشهيرة إلى التمييز بين «السوسيولوجيا الإسلامية» و«السوسيولوجيا المغربية» وما شاكل هذا من الموضوعات: فهل كان هذا الانشغال بالمغرب «العربي» بدافع المعرفة الشمولية ولربما للتوافر على كم هائل من النصوص العربية المكتوبة فضلاً عن «التراث الاستشراقي» ذاته أم إنّ ذلك قد كان، بالأحرى، خدمةً لأهداف «السياسة البربرية في المغرب»؟ أياً كان الأمر فإن في استطاعة المرء أن يخرج من قراءته من كتابات دوطي وبيلير، ومن نسج على منوالهما أيضاً، بنظرية استشراقية فرنسية في المخزن (بنيته، ووظيفته، وعلاقته مع «القبيلة») أو لنقل، على كل، إنه يوجد أمام صورة للمخزن هي بعض أو شطر من الصورة العامة التي يرسمها للمغرب.

يظهر المخزن في تلك الكتابات في صورة بناء هندسي، ربما كان الهرم أقرب الأشكال إليه، قمته هي السلطان وقاعدته هي القبائل («العربية» دون غيرها) باشتمالها الضمني على الجيش السلطاني، والروابط بين القمة والقاعدة تتألف من الوزراء والقواد من جانب أول، ومن الأعيان والعلماء ورجال الزوايا في أحوال مصالحتها مع السلطان من جانب ثان. وبعبارة أخرى فهو تجاور «واجتماع بين سلطتين: إحداهما دينية والأخرى «لاييكية»، والسلطان يمسك بأعنتهما معاً ومن ثم فإن الائتلاف أو الاختلاف، والنجاح أو الإخفاق في تحقيق اللحمة التي تضم عناصر المخزن كلها تؤول إلى السلطان في نهاية الأمر. . . «ولا شك أن القاعدة، في هذا التنظيم، تظل قاعدةً دينية ولكنها

(1) E.Doutté. Le Sultanat... p: 20.

تنزع عند التطبيق إلى أن تغدو أقل دينية وليتجه القضاء المدني للقواد[1] نحو الحلول التدريجي محل قضاء القاضي الشرعي، ويؤول الأمر بهذا الأخير إلى أن يصبح مقتصراً على النظر في القضايا التي تتعلق بالأحوال الشخصية وبالممتلكات»[2]. وبالتالي فإن الغلبة تكون، في هذا الصراع الخفي بين السلطتين، إلى السلطة «اللايكية»، وهذا يعني، عند المستشرق الفرنسي المعاصر، أن الفاحص يجد نفسه حين النظر في بنية المخزن وفي نظامه الذاتي أمام ضرورة القول بثنائية جديدة هي ثنائية: الظاهر والباطن أو الجلي والخفي. فأما الجانب الظاهر أو الجلي من المخزن فهو سمته الإسلامية أو هو طابع التنظيم السياسي للدولة الإسلامية. وأما الجانب الباطن أو الخفي، ومن ثم الحقيقي، فهو خضوعه لما يصح القول فيه إنه «منطق الدولة»، أي ذلك الذي يقضي، بمزاحمة الدين أو «يتعاظم في الأحوال كلها على حساب سلطان الدين» حسب عبارة ميشو بيلير[3].

ولكن خضوع المخزن لـ «منطق الدولة» هذا لا يكون إلا من جهة سعيه إلى توحيد السلطة وتصيير الحكم إلى المركزية، أي بالعمل على إنشاء حكومة وتمكينها من التنظيمات الإدارية الضرورية ـ وهذا ما نجح فيه الحسن الأول نجاحاً كبيراً[4]. وأما خارجاً عن ذلك فقد كانت الوظيفة الأساسية للمخزن «إمداد صناديق الدولة، وكذا أعوانها بثروات البلد دون التفكير في تسخير تلك الثروات من أجل الصالح العام»[5]. ولذلك ظل المخزن مؤسسة أو «بنياناً عضوياً متماسكاً Organisme» (حسب التعبير الحبيب إلى نفس ميشو بيلير) مقفلاً يعيش بموجب قانونه الذاتي فكان أشبه ما يكون «بطائفة أو جماعة لها

(1) جمع «قايد» ـ وهو اللقب الذي يطلق في المغرب على الحاكم أو الوالي على منطقة قروية (ريفية) في غالب الأحوال.

(2) مادة «المخزن» في دائرة المعارف الإسلامية (باللغة الفرنسية).

(3) المرجع السابق.

(4) المرجع السابق.

(5) المرجع السابق.

عاداتها، وطريقتها في السلوك، وفي اللباس، وفي الأكل، وفي التأثيث وكانت لها لغة خاصة بها، هي «اللغة المخزنية» والتي هي لغة عربية سليمة تتوسط بين اللغة الفصحى وبين اللسان الدارج...[1]. وهذا من جهة أولى. وأما من جهة ثانية فقد كان المخزن في حال من الحرب المتصلة ضد القبائل التي ترفض الانصياع لسلطته السياسية، مع الاعتراف بسلطته الدينية أو الروحية.

تنتهي القراءة الاستشراقية المعاصرة لتاريخ المغرب، وبنياته الاجتماعية، ومكوناته الثقافية، ونظامه السياسي إلى النتيجة نفسها، وإن اختلفت طرق البحث ومناهجه، وإن تباينت المسالك التي ينفذ منها في بحثه وتحليله. تلك النتيجة تجملها عبارة واحدة: إنما المغرب مخزن وقبائل وهذا يعني أن الباحث لا ينجح في رسم الصورة الأمينة للمغرب، تلك التي يقدر صاحبها على الانتباه إلى الملامح البارزة في الصورة مع إدراك عمق بواطنها ومكوناتها البنيوية، بقدر ما يحالفه التوفيق في التعبير عن العلاقة القائمة بين الضدين المتصارعين: المخزن والقبيلة.

ثالثاً: ـ عوائق معرفية وموانع ذاتية

في وسعنا الآن أن نرجع إلى السؤال الذي طرحناه آنفاً: هل كان في إمكان الاستشراق الفرنسي المعاصر أن يرسم للمغرب صورة مغايرة لتلك التي قَرَّتْ له في الوعي الثقافي الفرنسي؟ وبتعبير آخر فنحن نقول: هل كان في وسع جهود هذا الاستشراق أن تعمل بمنأى عن المحددات الكبيرة الثلاث: الموروث الثقافي، وأدب الرحلة الفرنسية في المغرب، وعمل سياسة «التغلغل السلمي»؟

يبدو لنا، بعد إذ اجتهدنا في إعادة تركيب تلك الصورة على النحو الذي نحسب أنها كانت عليه حقاً، أن الجواب لا يكون إلا بالسلب ولم يكن له إلا أن يكون كذلك لاجتماع جملة من الأسباب الموضوعية. ولو شئنا أن نستعير من الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار Gaston Bachelard بعضاً من

(1) المرجع السابق.

مفاهيمه الناجعة فإننا سنتحدث عن وجود «عوائق إبستمولوجية» أو معرفية وأخرى سيكولوجية أو ذاتية تحول دون ذلك.

1 ـ العائق المعرفي الأول الذي يقوم في وجه العالم، فيشوّش عليه عمله، ويحول دون قيام معرفة علمية موضوعية هو عائق المعارف والأوهام القديمة التي يكون الإنسان حاملاً لها بالضرورة. والتعلم، عند باشلار، لا يعني اكتساب معارف جديدة بقدر ما يعني التخلص من الأوهام القديمة ـ وهذه تتمكن من العقل البشري تمكّناً شديداً، بل إنها تصبح بالنسبة له نوعاً من «العادة الذهنية» التي يعسر عليه التخلص منها فهي سلطة قوية ومتحكمة. والمستشرق الفرنسي المعاصر لم يكن له أن يشذ عن هذه القاعدة حيال ما أسميناه، سابقاً، بسلطة الموروث الثقافي ورأينا الصورة التي ارتسم، بموجبها، في الوعي الثقافي الفرنسي لكل من المسلم والعربي، ومن خلالها للفرد المغربي. ومتى رجعنا إلى المتن الاستشراقي المعاصر فنحن سنجد تداولاً اعتيادياً، بل طبيعياً، لمفردات ونعوت الهمجي والهمجية، الحقد والحاقد، التعصب الديني والمتعصب حين الحديث عن الإنسان، والدين والثقافة في المغرب ـ وفيما أتينا به من أقوال واستشهادات ما يؤكد ذلك ويبينه.

ومثلما خضع الاستشراق الفرنسي لسلطة الموروث الثقافي، فإنه لم يستطع أن يتحرر من بريق أدب الرحلة الفرنسية المعاصرة نحو المغرب ولا عما نجحت في بثّه من تصورات وآراء عن المغرب (السيبة/المخزن، العربي/البربري، . . .). وقراءة التقرير الضافي الذي كتبه شارل دوفوكو عن «استكشافه» للمغرب تبين لنا، بجلاء تام، كيف أن المسافر قد وفد إلى البلد حاملاً معه لتصوراته الذهنية هذه ولأنماطه المعرفية هذه، والمستشرقون الفرنسيون بعد فوكو لم يتشبعوا بتلك التصورات والأنماط فقط بل إنهم قاموا بصددها بعمل التأصيل المعرفي.

جهد التأصيل المعرفي هذا تجلى أيضاً، وربما بكيفية أكثر عمقاً وأشد نجاعة معاً، في التفاعل مع سياسة «التغلغل السلمي»، وفي التشييد النظري لأطروحات «الإسلام المغربي»، «المغرب الرسمي»، «القبيلة البربرية والقبيلة العربية». . . وأياً كان القول في الصلة بين «السياسة البربرية»، وبين عمل المستعربين والإثنولوجيين

في المغرب فإن الأكيد أن نوعاً من التأثير المتبادل بل ومن «التشييد المتبادل» قد حدث بينهما كما يوضح ذلك إدموند بيرك[1].

2 ـ العائق المعرفي الثاني الذي جابه الاستشراق الفرنسي المعاصر هو ما أصبح يعرف اليوم، في أدبيات العلوم الإنسانية عامة، بنزعة «مركزية الذات الأوروبية» L'Européocentrisme. وما يقضي به منطق هذه النزعة بسيط وواضح معاً: إن المرجعية في النظام المعرفي، أو النظام المرجعي، هو أوروبا فتاريخها شمولي في دلالته، والمراحل التي قطعها ذلك التاريخ تكون ملزمة أو شبه ملزمة لتاريخ الإنسان خارجاً عن الحدود الأوروبية، والعقل (على نحو ما يفهمه ويتحدث عنه فلاسفة أوروبا منذ عصر النهضة، وبدءًا: من ديكارت خاصة) هو نموذج العقل البشري في إطلاقه وشموليته. والمستشرق الفرنسي، في نظرته إلى المجتمع المغربي محكوم بما يقضي به منطق هذه النزعة وبما تقرره مبادئها: فالنموذج الحاضر في الذهن، حين النظر في القبيلة، هو القبيلة كما عاشها التاريخ الأوروبي الفعلي، وعلاقتها مع المخزن هو من جنس علاقة القبيلة في أوروبا مع روما وسلطة الحكام والأباطرة ـ وهذا ما لا يملك ميشو بيلِير الانفكاك عنه في دراساته وما لا يكف عن تكراره في محاضراته الكثيرة. ونظام المراتب الدينية في العصر الوسيط الأوروبي، هو المهيمن على نظرة المستشرق الفرنسي المعاصر إلى «الزاوية» فلا يقدر على الإفلات من قوته[2]. كذلك كان الشأن عنده في النظر إلى النظام السياسي المغربي، فحيث لا يعثر على الصورة «الاعتيادية»، للدولة، فهو ينفي وجودها في المغرب ولا يرى في

---

(1) Edmund Berke III. The Image of The Moroccan State in french ethnological literature: a new look at The origine of Lyaute's Berber policy. in. E. Gellner and Michaud; «Arabs and Berbers: from tribe to nation in north Africa, Londres, Duckwarth, 1973. P: 187.

(2) من أجل فهم إجمالي ومركز لنظرية ميشو بيلير في «الزوايا في المغرب»، وكذا من أجل تبين كيفية حضور النموذج الأوروبي في ذهن الباحث، بل وهيمنة ذلك النموذج عليه، أنظر: Abdellah Laroui: Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912). François Maspéro, Paris, 1977. pp: 131-150.

«المخزن»[1] إلا بنية غريبة عن المجتمع والتاريخ المغربيين ومقفلة على ذاتها في الوقت ذاته.

3 ـ العائق المعرفي الثالث الذي حال دون قيام معرفة علمية، موضوعية، بالمجتمع والثقافة في المغرب عند المستشرق الفرنسي الدارس له في العقود الثلاثة من القرن الحالي خاصة هو ما يصح نعته بعائق «الحماسة المفرطة» لتعاليم الفلسفة الوضعية، من جهة أولى، ولأطروحات علم الاجتماع الفرنسي، كما أرسى تعاليمه إميل دوركهايم ثم عمل تلامذته على تطويرها بعد ذلك، وكذا لنظرة إثنولوجية ناشئة هي مزيج من الدوركهايمية ومن بعض التيارات الأنثربولوجية السكسونية ـ وهذا من جهة ثانية. وهذا الحماس الشديد أو المفرط كان يحمل على القول بضرورة التجريب: تجريب لهذه الأطروحات كلها في دراسة المغرب مجتمعاً وثقافة لا بهدف اختبار قوتها وفاعليتها وبالتالي «إجرائيتها» بل بهدف البرهنة على سبق تقدير الصحة والصواب في العمل بها. ومتى بلغت الحماسة لنظرية علمية حداً يزيد عن المعقول والمقبول فإن الروح النقدي يتلاشى ويضمر ثم يختفي بعد ذلك فتغدو النظرية قناعة باطنية راسخة، ويصبح القول بها نوعاً من الاعتقاد الإيديولوجي الذي يصعب التنصل منه. وبالتالي فإن النظرية «العلمية»، تلك التي تكون مسخرة من أجل المعرفة ووسيلة إليها في مبدئها وأساسها، تصبح عائقاً يقف في وجه المعرفة. وقارىء كتابات إميل دوطي، وقارىء ميشو بيلير على وجه الخصوص يجد الأدلة على صحة هذا القول قوية حين بحثه في «المؤسسة» أو «البنيان العضوي» المغربي، وحين عمله ـ عامة ـ بالأزواج الذهنية التي يقول بها (عربي/بربري، مخزن/سيبة، إسلام عربي/إسلام مغربي، الأصلي/الوافد أو الغازي..). وحيث إن م.بيلير

(1) من أجل فهم وظيفة المخزن في الوجود السياسي والاجتماعي في المغرب، قبل الحماية، أنظر، أولاً، الشرح الذي يقدمه عبد الله العروي ـ في دراسته المشار إليها أعلاه ص 187 ـ 190.

وانظر ثانياً: Germain Ayache: La fonction d'arbitrage du Makhzen. (acts du Durham)... précité. pp: 11-13.

لم يكن في الأصل عالماً إثنولوجياً، مثل إميل دوطي، فإن تشربه لمبادىء الفلسفة الوضعية ولعلمي الاجتماع والإثنولوجيا الناشئين في فرنسا، كان من جنس ما يحدث للباحثين من شاكلته.

4 ـ متى أضفنا إلى العوائق المعرفية الثلاثة السابقة ما يصاحبها من موانع ذاتية أو سيكولوجية فإنه يكون من الطبيعي، بل من اللازم، أن يقع الباحث في أخطاء معرفية لا تتلاءم مع سعة وعمق معارفه بمجال بحثه وموضوعه. والمستشرق الفرنسي، إذا كان عاجزاً عن «الرؤية» الصحيحة بفعل اجتماع جملة العوائق أمامه، فهو يقع في شرك أخطاء معرفية لا تقبل ممن كان في صف تلامذته ومستوى من يتعلم على يديه: من ذلك مثلاً ما يتعلق بالعرف وشرح م. بيلير للعمل به في القبائل «العربية».

يعتبر م. بيلير أن العمل، في الحياة الاجتماعية، بما يقضي به «عرف القبيلة» من خصائص القبيلة «البربرية»، ما دامت التقاليد والأعراف السابقة على قدوم الإسلام إلى المغرب متمكنة من هذه القبيلة وما دام الشرع يرجع فيها، بالتالي، إلى المرتبة الثانية. وعندما يلاحظ العمل بما يقضي به هذا العرف، في القبائل «العربية» فهو يعزو ذلك إلى نفاذ تقاليد وأعراف القبيلة «البربرية» (وقد استشهدنا بنصٍّ له في المسألة سابقاً). والحق أن المستشرق الفرنسي، في حماسته لنظريته، يقع في خطأ معرفي كبير يرجع إلى الفقه الإسلامي مع ما يبدو منه من معرفة به. فالعمل بالعرف يشكل أحد مصادر الاجتهاد في التشريع الإسلامي: فكما أنه يجوز للمجتهد، إن لم يكن يجب عليه، أن يطلب رأي الخبراء في أمور التجارة والبصراء بشؤون الحرف والصنائع وأن يقيم اعتباراً لأقوالهم حين النظر في نازلة أو الحكم في خصومة ترفع إليه فإنه يكون ملزماً بمعرفة ما يقضي به «العرف» السائد في البلد أو الإقليم. بل إن فقيهاً كبيراً مثل أبي الحسن الماوردي يوازن بين الاجتهاد القائم على الشرع مجرداً، والاجتهاد القائم على العرف، متى لم يكن في تعارض مع الشرع: «الاجتهاد الشرعي ما روعي فيه أصل ثبت حكمه بالشرع، والاجتهاد العرفي ما روعي فيه أصل ثبت حكمه بالعرف»[1]. وأغلب عمل

(1) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. طبعة النعساني، 1909، =

المحتسب، على سبيل المثال، يقوم على «الاجتهاد العرفي» ويرجع إليه. ويقرب من هذا الاجتهاد الأخذ في التشريع لأحكام الإمامة العظمى، بما يقضي به «حكم الوقت»[1]، وإذا رجعنا إلى فقه المالكية، ووقفنا على البعض من أحكام الفقهاء المغاربة وفتاويهم، فإننا نُلفي مكانةً كبيرةً للعرف في الاجتهاد ويكون العمل به من مستلزمات الأحكام وبالتالي فإن العمل بعرف القبائل لا يدل في شيء على حضور للعادات «البربرية في القبائل العربية» كما يبدي م. بيلير حماسة شديدة في قول ذلك ساعياً، من هذه الطريق، إلى تأصيل نظرية الأزواج الذهنية أو التصورية (العربي/ البربري، الإسلام العربي/الإسلام المغربي، . . .) وبناء ثنائية: المخزن/ القبيلة.

5 ـ كان من الطبيعي أن ينشأ من اجتماع كل هذه الأخطاء المعرفية والعوائق الإبستيمولوجية خطلٌ في «الرؤية»، رؤية المغرب دولةً ومجتمعاً وثقافةً، وخللٌ في الفهم، وشططٌ في «التأويل» على وجه الخصوص.

والتأويل خلاصة معرفة وفهم، وثمرة التزام بمنهج معلوم فيهما، وبالتالي فهو «قراءة» ما لموضوع المعرفة ومادة التأمل: فهو مرتبط بأوقات تلك القراءة وشروطها: ومتعلق بشروطها المعرفية، ومشدود إلى حيثياتها التاريخية والحضارية، ومحكوم بنوازعها الإيديولوجية. والاستشراق الفرنسي، في عمله التأويلي لكل ما كان « يراه» في المغرب، محكوم بهذا كله فلا يملك أن يحيد عنه لفعل كل الأسباب والدوافع التي وقفنا عندها في الفقرات السابقة. وما يبدو أنه النبراس في تأويل المستشرق الفرنسي لتاريخ المغرب ومجتمعه وثقافته هو الفهم الذي يأخذ به في النظر إلى ظاهرة «السيبة».

«السيبة»، عند ميشو بيلير ودوطي وأصحابهما من رجال الاستشراق الفرنسي المعاصر، رفض لسلطة المخزن وإلغاء لها من جانب أول، ودليل على وجود

= القاهرة، ص 258.

(1) سعيد بنسعيد العلوي. الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي. دار المنتخب العربي، 1992، بيروت، ص 283 وما بعدها.

مؤسستين أو بنيانين «عضويين» في المغرب من جانب ثان. والمؤسستان في صراع دائم متصل: يسعى المخزن إلى إخضاع «القبيلة» (وعلاقة الخضوع دفع الضرائب مع إمداد الجيش بأفراد من رجال القبيلة للعمل فيه)، وتعمل القبيلة، من جهتها، على رفض مزدوج لذلك الخضوع: الاحتكام إلى العرف (بحسبانه العادة أو التقاليد «الأصلية»، أي السابقة على وفود الإسلام إلى البلد) عوضاً عن الشرع، وتعطيل عمل المخزن أو سلطته «اللايكية» ـ حسب عبارة م. بيلير. وفي هذه الرؤية للأشياء خطلٌ يتبينه المؤرخ المطلع على مجريات التاريخ المغربي، وفي هذا التأويل شطط من اليسير عليه أن ينبه إليه. فالسيبة «لغةٌ» تنطق بذاتها أو هي، بالأحرى، «رمز» يملك المؤرخ المدقق فك مغاليقه وترجمته إلى اللغة المتداولة في مجال الوجود السياسي والاجتماعي في المغرب قبل الحماية. وهذا يعني أنها لم تكن صفة لأحدى المؤسستين على نحو ما يفهم به م. بيلير بنية المغرب السياسية والاجتماعية ويتحدث عنها، فالبناء «العضوي» واحد، والمؤسسة أو النسق بالأحرى واحد «والسيبة تشكل بعضاً من ذلك النسق بل إنها تنشأ عنه بكيفية طبيعية تقريباً، من حيث إن الإدارة السلطانية كانت إدارة غير مباشرة» كما يشرح ذلك المؤرخ النابه عبد الله العروي[1]. وبالتالي فإن «النسق» كان يعمل، في كليته، وفقاً لما يقضي به نظامه الذاتي: نظام المخزن أو نظام الدولة المغربية على نحو ما كانت عليه عشية توقيع عقد الحماية.

جملة القول إن جملة معطيات موضوعية وأسباب ذاتية حملت الاستشراق الفرنسي المعاصر حملاً، حين النظر في المغرب وصياغة صورته على نحو ما يقول به ذلك النظر، على الارتباط بتلك الصورة التي قَرَّتْ له في الوعي الثقافي الفرنسي. والحق أن علينا أن نقر بأكثر من ذلك: إن الإنتاج النظري لعمل الاستشراق هذا، وكذا ما قام به من عمل ميداني أو كان فيه قائماً بدور المرشد والموجه، لم يقم فقط بإعادة إنتاج الصورة التي استقرت عن المغرب في الوعي الثقافي الفرنسي، بعد قرون من الصياغة والتكوّن، ولكنه قام بعمل

(1) A. Laroui. Les Origines... p: 163.

الصياغة الأخيرة لتلك الصورة من وجه أول، ثم إنه كان مسؤولاً، درجات عالية من المسؤولية، عن صورة المغرب في ذلك الوعي في العقود اللاحقة على العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن ـ وهذا من وجه ثان.

خاتمة:

نشأ في المغرب، بعد الاستقلال، جيل من المواطنين، فيهم باحثون وجامعيون شباب، يجهلون كل شيء عن الاستشراق الفرنسي المعاصر في دراساته عن المغرب أو يكاد يكون كذلك، ولا يصادفون أطروحات ذلك الاستشراق ولا يقفون على تحليلاته وأحكامه على الدولة والمجتمع والثقافة في المغرب إلا عن طريق الصدفة المحض أحياناً كثيرة أو لانشغالهم بموضوعات وقضايا ترجع إلى الاجتماع المغربي، أو تتعلق بمعرفة نظم المغرب السياسية والإدارية والقضائية، أو تؤول إلى المعرفة التاريخية عامة حيناً قليلاً. ولو أمعن الباحث العليم بأدبيات الاستشراق الفرنسي المعاصر نظره فيما يروجونه بدورهم من أفكار وآراء ويحملونه من اعتقادات ونظريات في مسائل الثقافة، والتراث الشعبي، واللغة المتداولة، واللهجات المحلية، وكذا في مختلف البنيات الاجتماعية والسياسية والإدارية.. وما إلى ذلك، فإنه سيدهش لحضور فكر تلك الأدبيات في أبحاث وتحليلات علمائنا الشباب ولاستعادة «بريئة» لها لا تعلم شيئاً عن دوافعها الإيديولوجية، رغم أنها لم تكن خفية ولا دقيقة في الأحوال كلها، وتجهل السياق التاريخي للقول بها والدفاع عنها. وهذا ما يعني أن أطروحات هذا الفكر الاستشراقي الفرنسي المعاصر اكتسبت، في الوعي الثقافي المغربي، صفة المكون والعنصر الفاعل ـ رغم عمل المقاومة الثقافية الذي قام به الفكر الوطني في المغرب بواسطة الأساتذة والباحثين من حملة هذا الفكر وتلامذته.

وبالمقابل، يمكن الكلام عن نشوء وترعرع جيل من المواطنين الفرنسيين، ومن الباحثين الجامعيين الشباب في فرنسا والعاملين في حقول العلوم الإنسانية المختلفة المهتمة بقضايا وشؤون المغرب العربي خاصة. وطبيعي أن تكون كتابات الاستشراق الفرنسي عن المغرب العربي، عامة، وعن المغرب خاصة هي التمهيد

في معرفة النظم السياسية، والاجتماعية لهذا البلد. وإذا كان حقاً أن ثلة من الباحثين الفرنسيين النابهين، في التاريخ، وفي علم الاجتماع، وفي السياسة قد بذلوا جهوداً هائلة في الكشف عن الطابع الكولونيالي، الخفي أو الظاهر، لتلك الكتابات بل واجتهدوا، في بعض الأحيان، في تقديم بديل عن تلك الكتابات أو جوانب منها فإنه ليس بأقل حقاً وصدقاً أن يعترف الإنسان باستمرار الحضور القوي لأطروحات الفكر الاستشراقي الفرنسي المعاصر في نظره إلى المغرب ورسم صورته.

فما القول في هذا «التراث» الاستشراقي الفرنسي المعاصر؟ هل يكون من الباحث كافياً أن يقول عنه إنه سلب محض وأنه لا شأن له به ولا حاجة تدعوه إليه اليوم؟ هل يملك أن يضرب به عرض الحائط، في حركة استخفاف أو في حال من الغضب، ما دام يرتبط في ذاكرته وفي وجدانه بمرحلة بغيضة من تاريخه الوطني؟ وهل في مكنته أن يفعل ذلك حقاً وأن يطمئن إلى أنه، بفعله، قد أزاح المشكل وعثر على الحل؟

الحق أن بعضاً من الجواب عندنا يكمن في الكلمة التي وردت بصورة عفوية تقريباً: كلمة «تراث». هو بطبيعة الأمر جزء من التراث الثقافي الفرنسي، ومن ذاكرة الشعب الفرنسي ـ والقول فيه يعني، من هذه الزاوية، تلك الذاكرة وذاك التراث. ولكنه، وبالنسبة لنا، جزء من ثقافتنا، وإن كنا لا نتبيّن ذلك في كل الأحيان على النحو الذي يلزم من الوضوح، وهو بعض من مكوناتها وإن لم نكن مسؤولين عن إنتاجه أو كان قد كتب في غيبة عنا أو ضداً عن إرادتنا ـ أو لربما كتب من أجل سلبنا الإرادة والتفكير. نقول هذا وقد علَّمتْنا دروس المنهجية العلمية المعاصرة أن تاريخ العلم ليس تاريخ المكاسب والانتصارات وحدها ولكنه أيضاً، ومن بعض الجوانب أساساً، هو تاريخ الخسارات والهزائم ـ كما أن هذا التاريخ لا يكون تاريخ الاتصال والاستمرار وحدهما ولكنه، أيضاً وربما أساساً في بعض الأحيان، تاريخ الانفصال والانقطاع. ومن هذا الاعتبار فإن مرحلة الحماية، البغيضة، بعض من مراحل تاريخنا، وما كان فيها وما مهد لها من نتاج فكري، يلتقي مع نتاجنا الفكري الوطني سلباً وإيجاباً وبالتالي فهو، بالضرورة، يتفاعل معه. والتفاعل صراع وعراك من جهة، وعمل على الإلغاء أو الاحتواء من جهة أخرى، كما أنه قد

يكون تكاملاً وبناء متبادلاً من جهة ثالثة. إنه تاريخ مشترك وإن تناقض طرفاه وتصارعا ردحاً من الدهر، وهو بالتالي «إرث ثقافي» لا تملك أيٌّ من الجهتين حرية إبعاده أو إسقاطه من ذاكرتها ـ هو بكل تأكيد تاريخ يستدعي المحاورة والتجاوز معاً، من حيث حتمية العيش المشترك على ضفتي بحر، بل بحيرة، هما صفتا البحر الأبيض المتوسط. ولكن التحاور والمجاوزة، معاً، لا يكونان إلا بتحقيق القدرة على تملك ذلك التاريخ وحسن تمثله.



عمر فروخ والاستشراق(*)

ميشال جحا

I

تمهيد

يتصوّر البعض أن المرحوم الدكتور عمر فروخ ـ (1906 ـ 1987) الذي نحتفل اليوم بذكرى مرور سبع سنوات على وفاته ـ كان «مُسَرْسَباً» وسَيِّءَ الظن بالنسبة إلى المستشرقين، مهاجماً للاستشراق، حاملاً عليه خالطاً بينه وبين التبشير والاستعمار. كما يفعل العديد من الناس الموتورين والمتحاملين وغير المطّلعين.

بيد أن الباحث المدقّق المُنصف يتبيّن له أن الدكتور فروخ كان منصفاً ولم يكن يرفض كل ما قام به المسشرقون. كان يُقر بالحق متى اقتنع بأن المستشرق الباحث كان على حق فيما يقول.

وهو بالتالي لم يكن يقول بأن الاستشراق كله شر أو أنه كله خير. بل إنه يرى أن فيه أشياء خيّرة كما أن فيه أشياء شريرة يجب كشفها والرّد عليها.

فالعلّة، على كل حال، ليست في الاستشراق بل في بعض المستشرقين وفي استغلال الاستشراق والمستشرقين لأهداف ومآرب سياسية استعمارية أو تبشيرية.

(*) ألقي هذا البحث في ندوة عقدت في «المنتدى» بتاريخ 8/ 12/ 1988 تكريماً لذكرى المرحوم الدكتور عمر فروخ.

والدكتور فروخ فوق ذلك حريص على سمعة الإسلام والعروبة يهبّ للتصدي والدفاع عنهما متى أحسّ أن هناك محاولة للدّس والتجني عليهما. وهذا من حقه بل ومن واجبه الديني والقومي.

وحول ذلك يقول الدكتور هشام نشّابة:[1]

«ولو أن عمر فروخ درس الإسلام والتراث الإسلامي والعربي في جامعات إسلامية لهان الأمر عليه، إذ لا يكون قد اطّلع على ما يُكتب عن الإسلام والعرب والمسلمين في البلاد غير الإسلامية وفي اللغات الأجنبية المختلفة مما يتحدى شعور المؤمن الغيور على دينه وتراثه. ولكن الدكتور عمر فروخ قد درس في الجامعات الغربية في لبنان وفي ألمانيا وتعرف عن كثب على أنماط من المستشرقين؛ ومنهم المتهجم المتعصب، ومنهم الداعية المبشّر، ومنهم الناقم الحاقد وقلة قليلة منهم مقدّر، ورصين.

ولكن أشقَّ ما تعرض له عمر فروخ، في تقديري، هو ما خبره في لبنان إذ رأى بعض اللبنانيين يسلكون طريق المستشرقين المتعصبين وبعض المبشرين فيعملون على تشويه تاريخ العرب والمسلمين ويتطاولون على مقدساتهم. فكان لهذا التجنّي على الإسلام والعرب أعمق الأثر على كاتبنا الكبير وأسوئه. إذ رسخ عنده شك مقيم بغايات جميع المستشرقين والمبشرين بل وبالذين يتتلمذون في مدارس الاستشراق المختلفة. فهو يسيء الظن بكل ما يصدر عن هؤلاء جميعاً. وعسير جداً، في مثل هذه الحال، أن يكون العالم موضوعياً هادئاً لا يرّد الصاع صاعين وهو يعلم أن ما يُقال عن الإسلام والعرب محضُ افتراء».

أما أنا فسأحاول في بحثي هذا إنصاف الرجل وتبيان آرائه ومواقفه من الاستشراق والمستشرقين وإظهار صِلاته وعلاقاته مع العديد منهم ممن عُرفوا بسعة العلم ورجاحة الفكر وطول الباع.

(1) كتاب تكريم العلاّمة الدكتور عمر فروخ. تقديم وجمع وتحقيق د. حسان حلاق، بيروت 1408 هـ/ 1988 م، (ص 187 ـ 188) (نشر في مجلة الشراع 11/ 1/ 88).

الدكتور عمر فروخ تلميذ المستشرقين فقد دَرَسَ في عدد من جامعات ألمانيا الشهيرة قبل الحرب العالمية الثانية ما بين سنتي 1935 و1937 ونال شهادة الدكتوراه من جامعة ارلنجن (Erlangen) في 27/ 8/ 1937. كما دَرَسَ في كل من جامعة برلين (Berlin) وليبزيج (Leipzig) على عددٍ من كبار المستعربين الألمان أمثال:

- يوسف هَلْ Josef Hall (1875 ـ 1950).
- يوليوس روسكا Julius Ruska (1867 ـ 1949).

وهو متخصص بالعلوم عند العرب

- هانس هاينريش شيدر Hans Heinrich Schaeder (1896 ـ 1957).
- والتر بيوركمن Walter Bjorkman (1896 ـ).
- لايونهارد روست Leonhard Rost (1896 ـ) كما تعّرف على أوغست فيشر August Fischer (1865 ـ 1949) في ليبزيج وهو متخصص باللغة العربية وبالمعجمات. ويوجين ميتفوخ Eugen Mittwoch (1867 ـ 1942).

فالدكتور فروخ من القلائل الذين أُتيحت لهم الفرصة للدراسة على مثل هذا العدد من المستشرقين الألمان المعروفين في أواسط هذا القرن.

وفي فرنسا حضر دروساً على أساتذة بارزين أمثال:

- ليفي بروفنسال Levi Provençal (1894 ـ 1962) وهو متخصص بتاريخ الإسلام في الأندلس ويقول عنه إنه كان منصفاً برغم أنه كان يهودياً.
- لويس ماسينيون Louis Massignon (1883 ـ 1962) وهو متخصص بالتصوف ويصفه لنا بأنه ذكي جداً.
- وليم مارسيه William Marçais (1874 ـ 1956) الذي يقول عنه إنه كان يُجيد التكلم باللهجات العربية وخاصة اللهجة الشاميّة والمغربيّة وهو عالم بالحضارة الإسلامية.[1] وهؤلاء المستشرقين يُعدون من كبار المستشرقين المشهورين في

(1) حول دراسته في جامعات أوروبا راجع كتابه «غبار السنين»، دار الأندلس، بيروت 1985، =

زمانهم والمشهود لهم كلٌّ في موضوع اختصاصه.

كما أنه كان على اتصال ببعض كبار المستعمربين من مختلف الجنسيات وعلى اطلاع على بعض مؤلفاتهم وآرائهم حول القضايا العربية والإسلامية وغالباً ما كان يتصدّى لها ويردّ عليها إذا ما وجد فيها خطأً أو تحاملاً. وهو من دون شك قد غرف من علمهم وتأثر بهم وبأخلاقهم وأخذ عنهم طول الأناة وشدة المثابرة على البحث والتقصّي.

ولم يقف عمر فروخ عند حد الدراسة على المستشرقين والاستفادة من علمهم والأخذ عنهم وإقامة روابط وصلات وثيقة مع بعضهم والتصدي لآرائهم والردّ عليها، بل إنه نقل إلى العربية بعض الكتب التي وضعها مستشرقون لتعم فائدتها. كما سنرى فيما بعد.

II

أين نجد آراء الدكتور عمر فروخ حول الاستشراق والمستشرقين؟ نجد ذلك في المصادر الخمسة التالية:

أولاً: في الكتب التي نقلها عن المستشرقين والتي سنعرض لها بعد حين.

ثانياً: في كتاب «التبشير والاستعمار في البلاد العربية»[1] الذي وضعه بالاشتراك مع الدكتور مصطفى خالدي.

ثالثاً: في كتابه «غبار السنين»[2] وهو يضم نبذات من حياته بين 1916 و1982.

رابعاً: في بحث له عنوانه: «المستشرقون: ما لهم وما عليهم» نشر في «كتاب الاستشراق»[3] وفيه نجده واقعياً منصفاً وقد خفّت نقمته على المستشرقين.

= (ص 54 ـ 55 ـ 63 و75). وكذلك كتاب التكريم، (ص 58).

(1) بيروت، المكتبة العصرية، طبعة أولى 1953، وطبعة خامسة 1973.

(2) دار الأندلس، بيروت 1985.

(3) العدد الأول: كانون الثاني 1987، أعظمية بغداد، العراق.

خامساً: «المستشرقون وطبقاتهم»[1]؛ وهو آخر ما كتبه حول موضوع المستشرقين وقد صدر بعد وفاته.

أ ـ الكتب التي ترجمها عن الإنكليزية إلى العربية:

1 ـ «الإسلام على مفترق الطرق»[2] (Islam At The Crossroad) واضع هذا الكتاب هو المستشرق النمساوي ليوبولد فايس Leopold Weiss (1900 ـ 1985) الذي اعتنق الإسلام واتخذ اسم محمد أسد.

وفي المقدمة التي وضعها الدكتور فروخ لترجمته لهذا الكتاب يعلّل لنا السبب في إقدامه على نقله إلى العربية فيقول (ص 9): إن أهم المشاكل التي تواجه المسلمين اليوم هي الموقف الذي يجب أن يتخذه المسلمون تجاه المدنية الأوروبية.

ثم ينقل عن فايس (ص 58 ـ 59) قوله: «الواقع أن المستشرقين الأولين في الأعصر الحديثة كانوا مبشّرين نصارى يعملون في البلاد الإسلامية. أما تحامل المستشرقين على الإسلام فغريزة موروثة وخاصة طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلفتها الحروب الصليبية، بكل ما لها من ذيول، في عقول الأوروبيين الأولين».

2 ـ كما نقل كتاب المستشرق البلجيكي الأصل الأميركي الجنسية جورج سارطون Georges Sarton (1880 ـ 1956) الأستاذ في جامعة هارفرد: (The Incubation of Western Culture In The Middle East Washington 1951. تحت عنوان: الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط:[3]

يقول في (ص 14) وهو يعرّف بنشاط الأستاذ سارطون متناولاً كتابه الضخم

(1) مجلة «نور الإسلام»، بيروت العدد الأول، السنة الأولى جمادي الثانية 1408 هـ يناير ـ فبراير 1988.

(2) تأليف ليوبولد فايس ـ دار العلم للملايين، بيروت، طبعة أولى 1946، وطبعة سابعة 1971.

(3) بيروت، طبعة أولى 1372/ هـ 1952، طبعة ثانية 1383هـ/ 1963.

«مقدمة إلى تاريخ العلم» الذي يتناول تاريخ العلوم الرياضية والطبيعية والعقلية في العالم كله منذ أقدم الأزمنة وعند جميع الأمم وفي جميع اللغات؛ وهو أوفى ما كتب في هذا الباب: «والدكتور سارطون في كتابه هذا، وفي جميع ما كتب، من المنصفين للعرب والمسلمين في جهودهم التي بذلوها في هذا الميدان»، أي ميدان العلوم.

ثم يقول (ص 17) في المقدمة التي وضعها لهذا الكتاب: «هذه محاضرة قيّمة أنقلها لقراء العربية حباً بما فيها من معارف جليلة ومن ملاحظات صحيحة. والدكتور سارطون كاتب هذه المحاضرة جد منصف للعرب وللمسلمين، ولكن له أيضاً ملاحظات قد لا تسرّنا كثيراً. على أن هذه الملاحظات إذا كانت تحتمل مأخذاً فإنني سأعلق عليها إذا مررت بها، وأما إذا لم يكن فيها مأخذ فيجب أن نجعل منها عبرةً لأنفسنا».

3 ـ وينقل كذلك كتاب الدكتور فيليب حتي (1886 ـ 1978) ـ اللبناني الأصل الأميركي الجنسية والأستاذ الشهير في جامعة برنستون (Princeton) «الإسلام، منهج حياة»[1] (Islam, A Way of Life) (1970).

في (ص 53) يقول الدكتور حتي «. . . نجد المسلمين يأبون أن يسمّوا (محمديين) بالمعنى الذي يُسمى به النصارى (مسيحيين). وهؤلاء المستشرقون المتأخرون الذين لا يزالون يُطلقون هذه التسمية غير المقبولة ـ يضيف الدكتور فروخ (الخاطئة) ـ على المسلمين إطلاقاً هيّناً يجب أن يعلموا أنه لا يحق لهم أن يسموا أمةً باسم لا تحبه. إن المسلم، في اللغة، هو الذي أسلم نفسه لله(خضع لإرادة الله). فالإسلام ـ من أجل ذلك ـ ليس ديناً محمدياً (ليس ديناً أوجده محمد)، ولكنه دين التسليم بإرادة الله».

في كتابه هذا ينقل عن الدكتور حتي (ص 56) ما يورده عن النبي محمد قوله: «إذا نحن نظرنا إلى محمد من خلال الأعمال التي حققها، فإن محمداً الرجل

(1) دار العلم للملايين، بيروت، طبعة أولى 1972.

والمعلم والخطيب ورجل الدولة والمجاهد يبدو لنا بكل وضوح واحداً من أقدر الرجال في جميع أحقاب التاريخ. لقد نشر ديناً هو الإسلام، وأسس دولةً هي الخلافة، ووضع أساس حضارة هي الحضارة العربية الإسلامية، وأقام أمة هي الأمة العربية. وهو لا يزال إلى اليوم قوة حية فعّالة في حياة الملايين من البشر».

ب ـ كتاب التبشير والاستعمار في البلاد العربية:

في هذا الكتاب الذي وضعه بالاشتراك مع الدكتور مصطفى خالدي كما أشرنا، يعرض لاستغلال المبشرين لبعض الطلاب الذين يذهبون إلى جامعات الغرب فيقول (ص 88 ـ 89):

«ومما لا ريب فيه أن ذهاب الطلاب الشرقيين إلى أوروبة وأميركة يكسبهم شيئاً من أساليب الحياة الغربية ومن الاتجاه الغربي في التفكير والعلم والسلوك وما إلى ذلك. ولا ريب أيضاً في أن لذلك حسناته وسيئاته. ولكن المبشرين يريدون أن يفيدوا من دراسة الطلاب الشرقيين في الخارج أمراً آخر. إنهم يريدون أن يجعلوا من هؤلاء الطلاب «نصارى» بالفعل أو ممالئين للنصرانية. ويدخل في هذا الباب زواج المسلمين بالغربيات، الأوروبيات والأميركيات...». ثم يستشهد برأي للمستشرق المبشر والمستشار الشرقي في وزارة الخارجية الفرنسية، لويس ماسينيون الذي يقول: «إن الطلاب الشرقيين الذين يأتون إلى فرنسا يجب أن يكوِّنوا بالمدنيّة المسيحية».

وفي هذا الكتاب يرّد على المستشرق النمساوي الدكتور غوستاف فون غرونيباوم (Gustave Von Grunebaum) (1909 ـ 1972) الذي انتقد كتاب الدكتور فروخ «عبقرية العرب» (ص 249 ـ 251): «ولا ريب في أن الدكتور غرونيباوم لا يرمي إلى انتقادي شخصياً بقدر ما يريد أن يحطّ من شأن النتاج العربي الإسلامي في الثقافة، كما هو ظاهر في موقفه من الجُمل التي ينتزعها من كتابي... ثم إن اتجاهه في كتابه دالّ على ذلك.

وفي كتابي هذا مقطع عن الدور الذي قام به العرب بنقل الفلسفة من العالم اليوناني القديم إلى العالم الأوروبي في العصور الوسطى. في هذا الشاهد: (ولولا

ذلك... لما أمكن الغرب اللاتيني الكاثوليكي أن يتصل بالغرب اليوناني الأرثوذكسي). تناول غرونيباوم هذه الجملة على الصفحة 163 ثم على الصفحة 164 وفي حاشية طويلة على الصفحة 164 نفسها وكذب عليّ كذباً وافترى عليّ افتراء أنا بريءٌ منهما.

قال: «إن الإعجاب بالنفس لا يعرف حداً. إن السنّي اللبناني عمر فروخ (المولود عام 1906) يؤكد لقرائه الذين يجب أن تكون بعض أفكاره قد وصلت إليهم، بمثل هذا الشكل المدوّي... إن العرب بعد أن رفعوا عن أعناق البشر نير المذاهب القديمة... أخرجوا الناس من ظلمات الجهل. وهو لا يدّعي فقط أنه لولا النقول العربية لكتب المفكرين اليونانيين لما استطاع الغرب أن يعرف النتاج الهلّيني (الثقافة اليونانية)، ولكن يزيد، أنه لولا العرب لكان من المستحيل تماماً على الغرب اللاتيني الكاثوليكي أن يتصل بالشرق اليوناني الأرثوذكسي». إن هذا الكلام، على الرغم من أنه صحيح ولا ادعاء فيه أو تبجح، ليس قولي أنا، وإنما استشهدت به من كتاب للدكتور سارطون، شيخ مؤرخي العلم في العصر الحديث.

والإشارة إلى كتاب سارطون ظاهرة في حاشية كتابي مع أرقام الصفحات. وأنا أعتقد في الدرجة الأولى أن جورج سارطون الكاثوليكي أدرى بحقيقة الصلات بين العالم الكاثوليكي والعالم الأرثوذكسي من غرونيباوم اليهودي(*). ثم إن الدكتور غرونيباوم، لو كان يريد العلم والحقيقة في انتقاده، لما وجّه كلماته النابية إليّ وإلى الثقافة العربية الإسلامية، بل لناقش الدكتور سارطون مناقشةً علمية غايتها تبيان وجه الحق في هذه القضية. ولكن القضية ليست قضية علم أو حق، إنها تحامل واستعمار. إن الدكتور غرونيباوم قد سلك المسلك الذي أملاه عليه إيمانه وبيئته، وسأسلك أنا المسلك الذي يمليه علي إيماني وتمليه بيئتي. ثم إن في فضائل الإسلام والعرب ما يغنيني ويغني كل مسلم وكل

* غرونيباوم ليس يهودياً بل هو نبيلٌ نمساوي. والأمر غير مهمٍ على أي حال (المحرّر).

عربي عن أن يكذب على التاريخ وعلى الحقيقة وعلى الحق. وكنت أود أن لو فعل الدكتور غرونيباوم مثل فعلي».

ج ـ كتاب «غبار السنين»

وفيه خواطر تدور حول أساتذته الذين درس عليهم في المانيا وفي فرنسا. وقد أشرت إلى ذلك في حاشية التمهيد. فلا فائدة من إعادته هنا. وعلى العموم فهو يقدّرهم ويعترف بعلمهم وبفضلهم عليه.

د ـ بحثه «المستشرقون: ما لهم وما عليهم».

وفي هذا البحث يعرّف المستشرقين فيقول: (ص 54) «المستشرقون طبقة من الناس كالأدباء والفقهاء والعلماء والمؤرخين والفلاسفة، فيهم البارع والعادي والخائب، وفيهم الأمين والخابط والخائن، وفيهم القادر والضعيف والعاجز. ومن الظلم والجهل معاً أن نحكم على أحد من اسمه، فلا بدّ من النظر إلى أعمال الناس قبل أن نجعلهم أصنافاً في علّيين أو في الأعراف أو في جهنم».

إلى أن يقول: «لا جدال في أن الاستشراق (اشتغال نفر من العلماء الغربيين بأحوال الشرق) قد نشأ بعد الحروب الصليبية بعوامل سياسية غرضها إفهام الغربيين أحوال الشرقيين كي يصبح من السهل على رجال السياسة الغربيين أن يعالجوا أمور الناس العملية في الشرق الغني معاملةً تستفيد منها الدول الغربية القوية. وكذلك كان للاستشراق غاية دينية لخدمة المبشرين الذين أرادوا أن ينشروا ديانتهم بين الشرقيين من مسلمين وغير مسلمين، أما الذين انطلقوا من إعجاب خالص لمعرفة أدب العرب خاصة وفلسفة العرب وعلوم العرب فهم قليلون إذا نحن قسناهم بالذين رغبوا في الاستشراق اندفاعاً في أهدافهم السياسية والدينية».

ثم يضيف قائلاً: إن أوائل المستشرقين منذ القرن العاشر للميلاد (الرابع للهجرة) ـ إذا جازت التسمية كانوا من الرهبان خاصة، ذلك لأن العلم كان في ذلك الدور من تاريخ أوروبا يكاد يكون قاصراً على رجال الكهنوت. فلا عجب إذن إذا نحن قلنا إن جربرت الفرنسي الذي تسنَّم منصب البابوية باسم سيلفستر

الثاني (999 ـ 1003م/ 389 ـ 393هـ) كان أول المستشرقين، كما كان أول بابا فرنسي يرقى سدّة الفاتيكان.

وفي (ص 55) يستطرد فيقول: «ومنذ القرن السادس عشر للميلاد (العاشر للهجرة) بدأ الاستشراق بالمعنى المقصود عندنا الآن (الاهتمام باللغات الشرقية: العربية والفارسية والتركية خاصة ـ الاهتمام بجمع المخطوطات العربية لنشرها ـ الكتابة في موضوعات شرقية: دينية ولغوية وأدبية).

في هذا الدور المتقدم بدأ الاستشراق العلمي يستخدم في المصالح السياسية الأوروبية. كان المستشرقون يعيّنون سفراء في البلاد الإسلامية (في الدولة العثمانية خاصّة). وقد كانت المهمة الأولى لهؤلاء العلماء باللغات الشرقية وبالموضوعات الشرقية وبمعرفة الأحوال الاجتماعية والنفسية للشعوب الإسلامية: فهم البلاد الإسلامية وفهم اتجاهات أهلها لاستغلال خيرات هذه البلاد.

هنا يجب أن نفرّق بين طبقتين من هؤلاء المستشرقين: طبقة المستشرقين في الدول الكبيرة (كأنكلترا وفرنسا وهولندا) إذا كان لها مستعمرات وبقية الدول التي ليس لها مستعمرات (كالدانمارك وأسوج ثم المانيا إلى حدّ ما). وكان الغالب على المستشرقين في الدول الاستعمارية قلّة الأمانة في البحوث الشرقية (والدينية والثقافية منها خاصة)، وإن كان قد شذّ عن ذلك نفر من المستشرقين لا نستطيع أن ننكر أمانتهم. غير أن هذا لايعني أن نفراً من المستشرقين في دول المعسكر الصغير لم يُجانبوا الأمانة العلمية.

وهناك على كل حال حقيقة لا يجوز أن نمر بها غافلين:

إن نَفَراً من المستشرقين الذين وضعوا القواميس العربية ونشروا الكتب العربية ثم كتبوا البحوث الإضافية بلغاتهم في أحوال البلاد الإسلامية قد قاموا بعملهم هذا بأثر من رغبتهم في العلم والمعرفة. ففضلهم في ذلك غير مُنكر. أما أن يكون رجال دولهم قد استغلوا هذه الجهود لاستغلال العرب والمسلمين فأمر آخر. وأنا هنا، وفي هذا المقطع، لا أريد أن أحكم على النيّات.

ثم هناك أمر آخر تحسن الإشارة إليه هنا:

إن المستشرقين كانوا طبقة من العلماء الذين خصّوا أوقاتهم بموضوعات معيّنة. من أجل ذلك كانوا أكثر فهماً للموضوعات التي طرقوها من الناس العاديين. ولكن ليس معنى هذا أنهم لم يكونوا يُخطئون. إن المستشرق ـ أو المستعرِب ـ مهما يكن قديراً في معرفة اللغة العربية، فإنه لا يمكن أن يكون له من الحسّ اللغوي ما للعالم العربي الأصيل.

وكذلك المستشرق الذي يدرس الأدب العربي ويُجيد تفسيره اللغوي والبلاغي ويدرك الأحوال التاريخية والثقافية الملابسة له، إن هذا المستشرق لا يمكن أن تكون له الذائقة الأدبية التي تكون للأديب العربي بالوراثة الاجتماعية. ويَحسُن أيضاً أن يكون لنا لفتة عامة قبل أن نأتي إلى نفر من المستشرقين بأسمائهم وطبقاتهم.

ما الوجه الممكن في سوء الظنّ في عمل شامبليون Champollion (1790 ـ 1832) الفرنسي الذي فك رموز الكتابة الهيروغليفية (المصرية القديمة) ومكّن العلماء جميعاً من معرفة كنوز الثقافة القديمة في مصر؟ ثم ما الوجه في سوء الظن في المستشرق الإنكليزي مارغوليوث (1858 ـ 1940) الذي نشر معجم الأدباء لياقوت الحموي بتصوير مخطوطة ذلك الكتاب؟ هذا مع العلم اليقين بأن مارغوليوث من أشدّ أعداء الثقافة الإسلامية ومن الذين وضعوا جميع جهودهم في خدمة السياسة.

فالنظر في الاستشراق وفي المستشرقين ـ كالنظر في كلِّ أمرٍ آخر وفي كل قوم آخرين ـ يجب أن يكون إلى عمل الفرد لا إلى اسمه. فإن حَسُنَ الاسم كما يَحسنُ العمل، فذلك خير وأفضل، وهنا سؤال جديد: أيكون العربي أو المسلم مستشرقاً؟ أقصد: أيسمّى أحدهم مستشرقاً، ولو قام بعمل يقوم به المستشرقون عادة؟

إن الدكتور فيليب حتي عربيّ اكتسب الجنسية الأميركية في عام 1924 ثم عاش منذ ذلك الحين في الولايات المتحدة وتوفي فيها. وقد كتب معظم ما كتبه ـ إن لم أقل جميع كتبه المشهورة باللغة الإنكليزية ـ وله مواقف تشبه مواقف

المستشرقين. ولكن الدكتور فيليب حتي ليس مستشرقاً بالمعنى الذي نقصده هنا. إن كل ما فعله لا يخرجه من تربيته العربية الأولى. ربّما كان فيليب حتي عربياً مخطئاً أو ظالماً لقومه، ولكنه ليس مستشرقاً.

وهناك مثال أكثر وضوحاً: فؤاد سزكين.

فؤاد سزكين مسلم تركي[1] يعيش في أيامنا. وقد خطر له أن يحرّر كتاب تاريخ الأدب العربي للمستشرق الكبير المعروف كارل بروكلمان (ت 1956) وأن يستمر فيه. ثم وجد أن ذلك شبه مستحيل أو مستحيل. إن الكتاب ضخم وفيه موضوعات كثيرة (لا ريب في أنه كان لبروكلمان مساعدون له في عمله)، فخطر لفؤاد سزكين أن يتناول عدداً من وجوه كتاب بروكلمان وأن يُنشئها إنشاء جديداً دقيقاً واسعاً. وقد وضع فؤاد سزكين الأجزاء التي أنجزها باللغة الألمانية (لغة المستشرق بروكلمان). ومع هذا فإن فؤاد سزكين ليس مستشرقاً. إن نفراً منا يسيئون الظنّ بالمستشرقين ولا يرون فيهم خيراً».

ثم ينتقل في (ص 57) إلى اتخاذ موقف منصف فيقول:

«ليس الاستشراق عدواً للإسلام وللغة العربية. هناك نفر من المستشرقين مثل نفر منا أيضاً قصدوا أن يسيئوا إلى اللغة العربية وإلى الإسلام بعوامل من السياسة الاستعمارية، كما أن هناك نفراً آخرين من المستشرقين خدموا الثقافة الإسلامية واللغة العربية خدمة جليلة لم يكتب للعرب أنفسهم أن يقوموا بمثلها. وكذلك هنالك في المستشرقين (كما نجد في طبقات كثيرين من الباحثين) مَنْ كانوا أشخاصاً عاديّين في علمهم وفي جهدهم وفي غاياتهم».

III

ثم يقسّم المستشرقين إلى قسمين: **المُحسنين والمُسيئين.**

ويذكر لنا أسماء عدد من هؤلاء وهؤلاء منوّهاً ببعض ما قدموه راداً على بعضهم الآخر.

---

(1) يحمل الجنسية الألمانية وهو أستاذ في جامعة فرانكفورت.

المحسنون:

ويبدأ بالمحسنين فيقول (ص 58):

«أول هؤلاء المستشرقين المحسنين أولئك الذين جمعوا المخطوطات العربية وحفظوها ثم فهرسوها في قوائم وسهّلوا سبيل الوصول إليها. ويؤسفني أن كثيراً من المخطوطات التي بقيت في موطنها قد ضاع بعضها، كما أن جانباً كبيراً منها يصعب اليوم الوصول إليه».

ثم يذكر من بين هؤلاء:

المستشرق الألماني غوستاف فلوغل (Gustav Flügel) (1802 ـ 1870) الذي وضع الفهارس للكتب الشرقية (من عربية وغيرها). وأول من وضع فهرساً لألفاظ القرآن الكريم سنة 1840. كما فهرس كتاب «كشف الظنون» لحاجّي خليفة.

ثم يذكر المستشرق الهولندي آرنت يان فنسنك (Arent Jan Wensink) (1882 ـ 1939) الذي فهرس ألفاظ الحديث الشريف في أربع عشرة مجموعة من مجاميع الحديث ـ والمستشرق الإيطالي أغناطيوس غويدي (Ignazio Guidi) (1844 ـ 1935).

ثم يتناول نشرهم للكتب العربية فيقول:

«ثم توالى طبع المصادر العربية في أنحاء أوروبة على يد المستشرقين: «تاريخ الطبري»، «تاريخ ابن الأثير»، «الطبقات الكبرى» لابن سعد، وغيرها عشرات رأت النور في المطابع قبل أن تطبع في البلاد العربية. ولا يحسن أن ننسى «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» لأبي العباس المقّري (ت 1041 هـ). ثم يعلّق على ذلك قائلاً: **«ونجد نحن اليوم ـ مع الأسف الشديد ـ** أناساً منّا يأتون إلى كتاب قد حققه خمسة أو ستة من المستشرقين في المدة الطويلة من عمرهم فيعيدون طبع ذلك الكتاب في مدة يسيرة ويكتبون على صفحته الأولى «تحقيق» أو «بتحقيق». . . ثم يوردون أسماءهم».

إلى أن يتناول موضوع ترجمة أو نقل الكتب العربية إلى اللغات الأوروبية منذ

قديم العصور أمثال القرآن الكريم وكتب العلم والطب والفلك ومقدمة ابن خلدون وكتاب ألف ليلة وليلة وكثير سواها التي قام بها المستشرقون منذ عدة قرون فاستفادت منها أوروبا.

ثم يقول (ص6) مضيفاً إلى ذلك:

«كتب المستشرقون عدداً كبيراً جداً من البحوث في الموضوعات العربية المختلفة: في دائرة المعارف الإسلامية وفي المجلات التي أسسوها لتلك البحوث خاصة وفي كتب مستقلة، وجاؤا بنظريات أثبتوها بالبراهين على فضل العرب وفضل الثقافة العربية، مما غفل عنه العرب أنفسهم أو قصّروا في مجاله. ثم يورد أسماء العديدين من المستشرقين ومن مختلف الجنسيات نذكر منهم:

أدوارد وليم لاين (Edward William Lane) (1801 ـ 1876) وهو بريطاني صاحب القاموس العربي ـ الإنكليزي.

ـ راينهارت دوزي (Reinhart Dozy) (1820 ـ 1883) وهو هولندي وصاحب كتاب «تاريخ مسلمي إسبانيا»، وله أيضاً «ملحق القواميس العربية».

ـ ألفرد فون كريمر (Alfred von Kremer) (1828 ـ 1889) وهو نمساوي وصاحب تاريخ الثقافة الشرقية في أيام الخلفاء «تاريخ التمدن الإسلامي».

ـ تيودور نولدكه (Theodor Nöldeke) (1836 ـ 1930) وهو ألماني له «تاريخ القرآن».

ـ غوستاف لوبون (Gustave Lebon) (1841 ـ 1931) وهو فرنسي صاحب كتاب «الحضارة العربية».

ـ كارلو نلّينو (Carlo Alfonso Nallino) (1872 ـ 1938) وهو إيطالي له كتاب «علم الفلك عند العرب في القرون الوسطى».

ـ ميغال آسين بلاسيوس (Miguel Asin Palacios) (1871 ـ 1944) وهو أسباني

صاحب النظرية القائلة بأن دانتي الشاعر الإيطالي الكبير، قد تأثر في رائعته «المهزلة الإلهية» بكتاب «الفتوحات المكيّة» لابن عربي.

- كارل بروكلمان (Carl Brockelmann) (1868 ـ 1956) وهو ألماني صاحب الكتاب الشهير «تاريخ الأدب العربي». وكثير غيرهم.

المسيئون

ثم ينتقل إلى الكلام على المسيئين من المستشرقين بحق الأمة العربية واللغة العربية والحضارة العربية والإسلام وهم كثر فيقول (ص 61):

«أما المستشرقون الذين أساءوا عفواً (وهؤلاء معذورون) أو قصداً (هؤلاء كثيرون جداً) فإن عددهم يعيا على الحصر، وخصوصاً أولئك الذين يعاصروننا.

ومن الذين أساءوا عفواً (من غير أن يقصدوا) تيودور نولدكه ـ برغم كتابه القيّم «تاريخ القرآن» ومقاله الواسع عن القرآن في الطبعة الحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية (1911). مرّ نولدكه بالآية الكريمة في سورة يوسف (12: 49) ﴿ثم يأتي من بعد ذلك عامٌ فيه يُغاثُ الناسُ وفيه يَعْصِرُونَ﴾، فزعم أن كلمة «يُغاثُ» هنا تدل على حالة الجو في مصر رغم أنّ مصر لا تعتمد في خصبها على المطر، بل على فيضان النيل.

ولقد غاب عن نولدكه أمر يسير في الصرف:

إن الفعل المجهول «يُغاثُ» يمكن أن يكون مصوغاً من الفعل المجرّد «غاث» (غاث الله البلاد: أنزل فيها الغيث أي المطر) ومن الفعل المزيد «أغاث» (أغاث الله عباده: أجاب دعاءهم وأنقذهم). وقد ظن نولدكه أن المقصود بالآية الكريمة المعنى الأول، مع أن المقصود هو المعنى الثاني **(وإن كان نفر من المفسّرين قد أخطأوا في مثل ذلك)**[1].

أما الذين أساءوا قصداً أو جهلاً أشدّ من قصد السوء فنذكر منهم بيكر

(1) بينما في تفسير الإمامين الجليلين (المحلي والسيوطي): «(عامٌ فيه يُغاث الناس) بالمطر».

(Becker, Carl Heinrich) (1876 ـ 1933) الألماني وكان وزيراً للمعارف (1925 ـ 1930) قبل مجيء هتلر إلى الحكم. أسّس بيكر مجلة «الإسلام» (Der Islam) (1910). وله كتاب عنوانه «دراسات في الإسلام» (جزأن 1924 ـ 1932). وله من الإساءات الجملة التالية:

«لا سبيل إلى السيطرة على المسلمين ما دام هذا القرآن موجوداً». ثم يأتي نفر كثيرون من المستشرقين من أمثال وليم موير (Sir William Muir) (1819 ـ 1905) وهو إنكليزي وله كتاب «حياة محمد». وأغناطيوس غولدزيهر (Ignaz Goldziher) (1850 ـ 1921) المجري، وله كتب من عناوينها: «الخرافات عند العبرانيين» ـ «دراسات محمّدية» (إسلامية) «محاضرات في الإسلام» (1910). ومن هؤلاء أيضاً دافيد (داوود) صموئيل مارغوليوث (D. S. Margoliouth) (1858 ـ 1940) وهو بريطاني، له «معجم الأدباء» لياقوت الحموي (نشره بالتصوير الفوتوغرافي)، كما نشر كتباً أخرى. ثم له «حياة محمد». ومارغوليوث كان يهودياً فصبأ إلى المسيحية (قيل: بل أبوه فعل ذلك).

إن هؤلاء المستشرقين المسيئين وأمثالهم يقولون إن الإسلام شكل من أشكال النصرانية ـ أو إن أحسن ما في الإسلام مأخوذ من النصرانية ـ أو إن ما في القرآن مأخوذ من التوارة...

إن هؤلاء وأمثالهم مسيئون إساءة يحمل عليها الحقد وشيء من الجهل، أما المستشرقون السياسيون فسأكتفي بالكلام على اثنين منهم وهما وليم مارسيه ولويس ماسينيون الفرنسيان.

سأبدأ بلويس ماسينيون الذي كان مستشاراً للشؤون الشرقية في وزارة الخارجية الفرنسية... ثم إنه اهتم بالتصوف المتطرف... فالتشجيع على دراسة التصوف المتطرّف والتشجع على ممارسته وحدهما ضرر كبير.

ثم يختم قائلاً (ص 62):

كان في المستشرقين يهود، وكان فيهم نصارى من الكاثوليك ومن البروتستانت. وكان فيهم المحسنون كما كان فيهم المسيئون. ولكن أنا الآن

أنظر إلى ما عملوا لا إلى ما كانوا: فالمحسن منهم من أحس في دراسته الثقافية الإسلامية (وكان مخلصاً لوجه العلم) بقطع النظر عن أصله. والمسيء منهم من جانب سبيل العلم. ويخلص مستشهداً بقول الفيلسوف ابن رشد:

«يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي... فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك، سواء أكان (من تقدمنا) مشاركاً لنا في الملّة أم غير مشارك لنا في الملّة... وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا، إذا ألفينا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة، نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك. فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه. وما كان منه غير موافق للحقّ نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم».

هـ ـ وفي آخر مقال له حول المستشرقين يعرّف المستشرق كما يلي وهو لا يختلف عن التعريف الذي أوردناه سابقاً: «المستشرق عالِم أجنبي (أوروبي أو أميركي) غير مسلم (مسيحي أو يهودي) يُعنى بالثقافة الإسلامية من خلال اللغة العربية. والمستشرقون جماعات كالمهندسين والمحامين والفقهاء والأدباء والتجار والصنّاع والعمال.

وفي كل جماعة طبقات، وكل طبقة فيها العالِم والجاهل، والصادق والكاذب، والمخلص وغير المخلص...»

IV

ثم يقسّم المستشرقين إلى خمس طبقات:

فالطبقة الأولى تبدأ بالسيئين وهو يستدرك قبل أن يتناولهم فيقول لنا: إنه لا يقول ذلك عنهم انطلاقاً من موقف مسبق كما شأن الأشخاص الذين لا يعرفون اللغات الأجنبية منا، أو لا يقرؤون كتب المؤلفين مباشرة. بل يقرؤون أشياء من الصحف أو غيرها يبنون على أساسها أحكامهم، وبالتالي لا يريدون، سلفاً أن

يروا في المستشرقين خيراً.

ويتناول الفرنسي أرنست رينان (Ernest Renan) (1823 ـ 1892) فهو في نظره فيما كتبه عن الإسلام لا يقف موقفاً منصفاً بل إنه يتحامل على الإسلام وكذلك يفعل هنري لامنس (Henri Lammens) (1862 ـ 1937) وهو راهب يسوعي من أصل بلجيكي.

ثم يذكر الإنكليزيين وليم مور وصموئيل مرغوليوث وقد مرّ ذكرهما.

والطبقة الثانية: يتناول فيها ثلاثة مستشرقين: «فيدمان» ثم «سوتر» ثم «فبكه» وهؤلاء عنوا بتاريخ العلوم عند العرب وفي هذا الحقل لا مجال للاساءة إلى العرب أو المسلمين فهم إلى حد ما منزّهون.

الطبقة الثالثة: وتضم الذين اهتموا بطبع القرآن الكريم ـ أول طبعة في مدينة هامبورغ بألمانيا عام 1694 ـ وفهرسة مفرادته وكذلك فهرسة ألفاظ الحديث. وهذه الأعمال تخدم الإسلام والمسلمين.

الطبقة الرابعة: تضم الذين اهتموا بنشر الكتب العربية وقاموا بتحقيق كتب عديدة تحقيقاً علمياً دقيقاً ونشروا: تاريخ الطبري وتاريخ ابن الأثير وتاريخ أبي الفداء وكتاب نفح الطيب للمقّري وكثير غيرها. وكل هذا فائدة وبركة.

الطبقة الخامسة: وهي تضم المستشرقين الذين نقلوا من التراث العربي والإسلامي لإغناء ثقافتهم. ونذكر من بينهم المستشرق الألماني رُوكَرْت (Friedrick Rückert) (1788 ـ 1866) الذي ترجم مقامات الحريري إلى اللغة الألمانية.

وهنا أيضاً عبد الرحمن نيكل (A. R. NYKL) (1885 ـ) البوهيمي (التشيكوسلافي) الأصل الأميركي الجنسية الذي وضع كتاباً مفصلاً في أصل الشعر البروفنسالي (الفرنسي القديم) مع الدلالة على جذوره العربية.

ونيكلسون (R. A. Nicholson) (1868 ـ 1945) الإنكليزي الذي وضع كتاب «تاريخ العرب الأدبي» ونقل نماذج الشعر فيه إلى اللغة الإنكليزية شعراً، كما نقل

عدداً من الآيات القرآنية الكريمة إلى الإنكليزية شعراً أيضاً. وفي هذا الكتاب ذوق رفيع وإنصاف جميل.

ثم يُطري ما قام به كل من تيودور نولدكه في أبحاثه عن القرآن الكريم. وليفي بروفنسال لما ألّفه حول تاريخ العرب في الأندلس وحول الثقافة والحضارة الإسلاميتين.

ويختم مقالته بهذه الفقرة المنصفة فيقول:

«بقيت لي كلمة أوجهها إلى الذين يشتمون المستشرقين جميعاً ولا يرون للاستشراق فضيلة. أولئك ليس لهم إنصاف في تقييم الموضوعات المعالجة. بل يبنون أحكامهم استناداً إلى كره الأسماء».

V

كلمة أخيرة:

من حق الدكتور عمر فروخ أن يدافع عن دينه ولغته وتراثه وحضارته. هذا أمر لا يُنكره عليه منصف. فهو لا يترك مناسبة إلاّ ويثبت ذلك. ومن واجبه كذلك أن يتصدى للذود عن كرامته وكرامة أمّته وهو على العموم يقف موقف المنصف المتزن يوازن ويدقّق قبل أن يلقي الكلام على عواهنه ويهبّ لمجرد أن مستشرقاً تناول الإسلام بسوء وتجنّى عليه أو تحامل على الأمة العربية والإسلامية.

ولكن أحياناً يشط به القلم فينسب إلى المستشرقين مواقف ما قصدوا إليها أو يفسر كلامهم على غير محمله. فإذا ما انتقد بعضهم أحياناً الدين ـ أي دين ـ فلا داعي إلى توجيه الاتهامات لهم ونعتهم بالتحامل والتبعية والتبشير. فهم قد وقفوا مثل تلك المواقف المنتقدة أمام النصوص المسيحية وطبقوا عليها المنهج العلمي والتاريخي ونظرية ديكارت التي تقوم على الشك. فليس بالضرورة أن يكون كل انتقاد تحاملاً أو أن يكون صادراً عن غايات شريرة أو مبيّتاً لمآرب استعمارية.

فهو مثلاً يوجه النقد لنولدكه، المستشرق الألماني الكبير، الذي خدم بأبحاثه

الإسلام ـ بما لم يستطعه سواه ـ لأنه فسّر كلمة «يُغاث» في الآية 49 من سورة يوسف (12 : 49):

«ثم يأتي من بعد ذلكَ عامٌ فيه يُغاثُ الناسُ وفيه يَعْصِرُون». على أنها تفيد المطر. ومنها الغيث: أي المطر. ان تفسير نولدكه مطابق لتفسير الأمامين الجليلين (المحلي والسيوطي) اللذين يشرحان الآية كما يلي:

«(ثم يأتي من بعد ذلك) أي السبع المجدبات (عامٌ فيه يُغاثُ الناسُ) بالمطر (وفيه يَعْصِرُون) الأعناب وغيرها لخصبه». وأنا لا أرى أن تفسير نولدكه خطأ وإن كانت كلمة «يُغاث» تحمل على وجهين = غاثه يغوثه غوثاً: أَعانه ونصره. أو المعنى الذي ذكره نولدكه= المطر.

وهو يأخد على الدكتور فيليب حتي بعض ما يأخذه على سائر المستشرقين بينما فيليب حتي يقول في مقدمة كتابه: «صانعو التاريخ العربي»[1] (Makers of Arab History) عن النبي محمد كلاماً لا يستطيع أي مسلم أن يزيد عليه:

«لقد سجّل لنا التاريخ عدداً من أسماء رجال أوجدوا ديانات، وأسماء رجال آخرين، بنوا أمماً، وغيرهم أسسوا دولاً، غير أنه لم يسجل لنا اسم رجل واحد، سوى النبي محمد، كان صاحب رسالة وباني أمة ومؤسس دولة».

وقد تختلف الآراء وتتنوع الاجتهادات وتتباين التفسيرات وتتمايز المواقف وليس من الضروري أن يتفق جميع الباحثين على نتيجة واحدة وأن يُجمعوا على رأي واحد. فالمسألة ليست مسألة علمية لا تقبل التأويل.

تبقى مسألة أخرى لا أوافقه عليها. فهو لا يعتبر فؤاد سزكين (Fuad Sezkin) (1924 ـ) مستشرقاً لأنه مسلم تركي. إن سزكين أستاذ في جامعة فرانكفورت ويحمل الجنسية الألمانية ويعمل في حقل تاريخ الأدب العربي ويكمل ما قام به بروكلمان. فالأدب العربي بالنسبة إليه أدب غريب وكذلك اللغة العربية

(1) نشر في نيويورك 1968. نقله إلى العربية الدكتور أنيس فريحة وراجعه الدكتور محمود زايد ونشرته دار الثقافة في بيروت سنة 1969.

ومن هذه الناحية لا يختلف عن بروكلمان سوى أنه مسلم. ومتى كان الدين عاملاً يدخل في الأعمال الأكاديمية والإبداعية؟!

رمهما يكن من أمر، فإن الدكتور عمر فروخ يعد من الباحثين العرب الذين فهموا موضوع الاستشراق المثير للجدل وتعاملوا معه بعلم وتعقل واستفادوا منه وأفادوا وتصدوا له وكشفوا حسناته وسيئاته والمرء قد يخطيء وقد يصيب. وقديماً قيل: جل من لا يخطيء. والمهم أن يسعى المرء ويجدّ وهذا ما فعله عمر فروخ فله أجر عند ربّه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه لا يهاجم فقط المسيئين من المستشرقين أو المستعربين، الذين يقسمهم إلى قسمين: محسنين ومسيئين ـ والمسيؤون أكثر عدداً ـ ويجعلهم في خمس طبقات بل يهاجم كذلك الباحثين العرب أنفسهم الذين يخطئون أو يقصّرون أو يتحاملون أو يدّعون علماً ليسوا من أهله.

رحم الله عمر فروخ لقد ذهب معه علم كثير.



بين المؤرخ والأدلوجة
قراءة في تاريخانية العروي

تركي علي الربيعو

ما بين هزيمة حزيران/ يونيو 1967، والحرب العالمية الثالثة التي شنها ما يسمى بالنظام الدولي الجديد على العرب والتي انتهت بكارثة الخليج الثانية. بحث العروي خطاه بقلق كبير، قلق الباحث والمؤرخ والذي يسعى لأن يتجاوز حدود الحرفة/ حرفة المؤرخ إلى دائرة التأثير. وكذلك الحدود التي يفرضها التاريخ المفهوم من حيث هو إذكار وتذكير وعودة إلى الأصول الأولى في إطار الفهم التقليدي للتاريخ وفي إطار التقاليد الراسخة، **إلى مفهوم التاريخ**، فمفهوم التاريخ هو حالة وعي متجاوز لأصوله وشاخص ببصره نحو المستقبل ويدخل في إطار محاولة حثيثة لتجاوز حالة الركود التاريخي. فلا تاريخ سوى تاريخ الوعي البشري، فالتاريخ كما يراه العروي هو تاريخ الوعي به، إذ تستحيل كل محاولة تدعو إلى الفصل بين الوعي والتاريخ، فالتلازم بين الإثنين هو تدشين لمرحلة جديدة، يتجاوز بها المؤرخ نفسه مرتين، **الأولى** عندما ينتقل من مستوى الأزاخ والتي هي حالة سكون وجمود يضيع في متاهات التقليد واجترار الأفكار والفرق في الجزئيات إلى مستوى المؤرخ، **والثانية** عندما ينتقل من مستوى المؤرخ المحترف المتخصص إلى مستوى الإنسان المشارك بما هو كائن في التاريخ واعٍ به ذاكر لمتغيراته، ونقول واعٍ لخصوصيته وتجربة قومه التاريخية، وهذا بدوره يحيلنا إلى التساؤل عن **علاقة المؤرخ بمجتمعه** والتي ترتد في حالات عديدة إلى علاقة سلبية تتمثل بوجود قطيعة بين المؤرخ ومجتمعه، بين الذات والموضوع، وعن **علاقة المؤرخ كحالة وعي بالثورة** وبالأخص على صعيد المؤرخ العربي المعاصر والذي

يختصر التاريخ العربي المعاصر في نظره ويُختزل إلى مجموعةٍ من الهزائم[1].

في أعقاب كل هزيمة، من هزائمنا المتوالية، تتجدد الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ ومساءلته عن مراميه، عن السر الذي يجعل عرب اليوم أكثر خوراً وضعفاً في مواجهة التاريخ العالمي والذي يدعي منظروه أنه لامس نهاياته وباشروا الحديث عن نهاية التاريخ[2]، السر الذي يحيلنا إلى التساؤل التالي والذي سبق أن قادنا إليه العروي في أعقاب هزيمة حزيران 1967. فإذا كان العرب وحدهم شعب له تاريخ والشعوب الأخرى ليس لها إلا حكايات لا يجد اليقين إليها سبيلاً، فما الذي يجعلهم يخرجون من التاريخ ويضيعون في متاهاته ففي كل مرة تدعو الحاجة إلى إعادة كتابة التاريخ وذلك من منظور الوعي به وباللحظة المعاصرة، تذهب المحاولات سدى، ويضحي بها على مذبح الأدلوجة المتخشبة كما تشهد على ذلك المحاولات العديدة التي دشنتها ماركسويات مبتذلة ظلت أسيرة لنزعة تاريخانوية ذات طابع حتمي وأدت إلى تمديد تاريخ الأمة العربية على سرير بروكست وبذلك ابتعدت كثيراً عن غاياتها والأهداف التي رسمتها والتي تجد تعبيرها في النهضة والثورة.

يقول العروي: لا يكون التاريخ تاريخاً إلا بعد أن يحال إلى مفهوم[3]. والفهم في منظور العروي هو عزم، فلا فهم بدون أن يصمم الإنسان على الوفاء لتاريخيته، ولا عزم بدون إدراك أن التاريخ هو بناء إنساني وأن غاية التاريخ هي مواصلة بناء التاريخ، بذلك لا مجال للفصل بين المؤرخ الباحث

---

(1) في كتابه «تاريخ المغرب؛ محاولة في التركيب» كتب العروي «كل يوم ندرك أكثر فأكثر ضرورة مساءلة الماضي في ظاهرتين كالوسواس في حياتنا السياسية والفكرية؛ التخلف التاريخي وتعويضه الواعي، أي الثورة. ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977)، ص 7.

(2) أشير هنا إلى الكتاب الذائع الصيت «نهاية التاريخ» للأمريكي فرانسيس فوكوياما (بيروت، مركز الإنماء القومي).

(3) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الجزء الثاني، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 356.

عن الإنسان المشارك في عملية البناء التاريخي، وبذلك يقدم الجواب عن التساؤل عن متى يتحول المؤرخ كباحث إلى إنسان فاعل في التاريخ، ومتى يتحول المؤرخ الباحث إلى إنسان مشارك في صنع التاريخ؟ ومتى ينجز التحول وذلك بالانتقال من منطق المؤرخ إلى منطق التاريخ، من التفسير إلى الفهم، ومن الاستقصاء العلمي إلى التألفة (الأدلوجة)[1].

في أعقاب هزيمة حزيران 1967، تسارعت خطوات العروي، بين التحليل والتركيب، بصورة أدق، من التحليل إلى التركيب، من تحليل الحالة العربية الأدلوجية التي سبقت هزيمة حزيران كما يشهد على ذلك كتابه الموسوم بـ «الإيديولوجية العربية المعاصرة» إلى الدعوة إلى الأخذ بـ «الفكر التاريخي» كما يشهد على ذلك كتابه الموسوم بـ «العرب والفكر التاريخي» داعياً العرب إلى عدم إضاعة الفرصة والوقت، وها هو في أعقاب الهزيمة الجديدة والمتمثلة في حرب الخليج الثانية 1991. وبعد أن ضاعت الفرصة يعود إلى الواجهة داعياً للأخذ بالفكر التاريخاني من جديد وذلك عبر كتابه الموسوم بـ «مفهوم التاريخ» والذي صدر في أعقاب الهزيمة، والذي يهدف إلى توسيع استراتيجية التاريخانية إن جاز التعبير.

* * *

في إطار بحثنا عن العلاقة بين المؤرخ والتاريخ في تاريخانية العروي، سوف نتوقف عند العروي المحلل، ثم العروي الداعية الأدلوجي ثم ننتقل إلى مستوى توسيع استراتيجية التاريخانية كما يعبر عنها كتابه السالف الذكر.

نحو ماركسية معربة تفسر التاريخ العربي

ما بين هزيمة حزيران/ يونيو 1967 وهزيمة 1991 حدث الكثير على صعيد الواقع والتعليل على صعيد الفكر العربي والذي ما ملَّ التكرار والاجترار. فالهزيمة الأولى دشنت الدعوة إلى ماركسية معربة كما ينعتها العروي، من شأنها أن تفسر

(1) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص 334.

بكيفية شاملة ومسترسلة التاريخ العربي في ماضيه وحاضره، والهزيمة الثانية، جددت الحاجة إلى ماركسية عربية بعد أن هُدت أركانها في عقر دارها، ماركسية من شأنها أن ترسم للعرب علامات الطريق، طريق التاريخانية والذي من شأنه أن يوصلهم إلى شط الأمان، التاريخانية كخيار أدلوجي وكأدلوجة تحديثية.

يكتب هشام جعيط في كتابه الموسوم بـ «أوروبا والإسلام» قائلاً: إن غنى تحليلات العروي تفرض على قارئه أن يقرأ مؤلفاته - يخص هنا «أزمة المثقفين العرب» - مرتين، ثلاثة، أربعة والقلم في اليد. ويضيف بقوله: لقد طرد العروي من نفسه كل ذاتية، إلاّ تلك الرغبة القصوى التي تدفعه للكتابة: رغبة الذكاء المتطلب، ورغبة الرجل الملتزم كلياً في مغامرة النهضة العربية لكن أين تكمن الحاجة إلى قراءته مرتين وثلاثاً، يجيب جعيط: إن العروي نفسه شخص غامض: أوربياني/ ضد الأوروبي، عروبي تاريخي/ ضد العروبة، ثقافي ثوري/ ضد الثوروية، ماركسي/ ضد الماركسية، واعٍ للاعتراضات التي يمكن أن نوجهها إليه، فإنه يقوم بها هو نفسه»[1].

كان رودنسون Rodinson في تقديمه لكتاب العروي الموسوم بـ «الإيديولوجية العربية المعاصرة» قد وصفه بأنه «مثل حمامة نوح، التي عادت إلى السفينة تحمل الغصن الأخير، يعلن بأن طوفاناً بدأ يتقهقر، وأن أراضي جديدة تظهر»[2]. فأمام طوفان الخطب الرنانة، والتي ما ملت من التشدق بالخصوصية، والتي حاولت تفسير الهزيمة على أنها نكسة، إن لم تكن تراجعاً أو تكتيكاً مرحلياً، تعاظمت الحاجة إلى نقد ذاتي بعد الهزيمة. وفي هذا الإطار، جاء كتاب العروي، «الإيديولوجية العربية المعاصرة» موجهاً إلى المثقفين العرب ومفكريهم، داعياً

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ترجمة طلال عتريسي (بيروت، دار الحقيقة، 1980)، ص 160.

(2) عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني (بيروت، دار الحقيقة، 1970)، ص 6.

إياهم إلى وعي انتقادي دائب، إلى الشك والتشكيك في تكنوقراطية الغرب وعاطفة العرب، إلى العودة إلى واجبهم التعليمي والتنظيمي لإقناع الجماهير العربية بأن القوة الحقيقية تكمن في التنظيم الجماعي لا في الآلات الحربية وحدها ولا في النداءات الحاسمة[1]. فالهزيمة هذه المرة فاقت كل النعم التي يمكن استخلاصها[2]. والحديث يظل موجهاً إلى المثقفين العرب، هؤلاء الذين جعلوا من الكتابة والخطابة ناموس عيش، فانساقوا إلى الترجمة واجترار الأفكار والتلفيق بدون معيار ولا مقياس[3].

قبل أن يحدد العروي أبطال الأدلوجة العربية المعاصرة، وذلك بهدف فضح عيوب وتناقضات خطابهم المؤدلج، فإنه يلجأ مسبقاً إلى تحديد مفهوم الأدلوجة، وفي إطار تعريفه للأدلوجة كفكر غير مطابق للواقع، يميز العروي بين ثلاثة تعاريف. الأدلوجة كانعكاس ذهني منفصل عن الواقع الحقيقي ويحجبه والأدلوجة كنظام فكري يحجب الواقع. وأخيراً الأدلوجة كبناء نظري مأخوذ من واقع آخر[4].

والعروي في كتابه هذا يستخدم المعنى الأخير في أغلب الأحيان، لماذا، والجواب: إن أبطال الأدلوجة العربية المعاصرة كلهم سلفيون، هذا إذا جاز لنا استعارة ما أورده الجابري في الخطاب العربي المعاصر من أن هذا الخطاب محكوم بسلف[5]. والسلفية كما يصفها العروي تتجلى بقوله: ووراء كل نبي من أنبيائنا الجدد، يختفي جبريل يهمس له بإجاباته ونداءاته، لوثر وراء محمد عبده، ومونتسكيو وراء لطفي السيد، وسبنسر وراء سلامة موسى[6]، ثم عاود العروي القول في خاتمة الكتاب، ساعياً إلى تعميم السلفية على هذا الخطاب بقوله:

---

(1) عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 17 ـ 18.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

(3) المصدر نفسه، ص 21.

(4) المصدر نفسه، ص 34.

(5) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، (بيروت، دار الطليعة، 1985)، ص 56.

(6) عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 65.

ما من أحد من الكتاب العرب يصف واقعاً ما بدون نظرة قبلية. وأنه لا يوجد مفكر عربي سليم كلياً من الأفكار الخارجية، والسبب يكمن في أن الوعي العربي الأدلوجي بكافة صنوفه وتجلياته هو وليد الضغط الإمبريالي على المنطقة العربية[1].

الأدلوجة العربية المعاصرة، كبناء نظري مأخوذ من واقع آخر، تجد تعبيرها وتجليها في ثلاث شخصيات هم أبطال الأدلوجة العربية المعاصرة، الشيخ محمد عبده والليبرالي لطفي السيد وداعية التقنية سلامة موسى. فالشيخ يحتفظ بالتعارض بين الغرب والشرق، في إطار التعارض بين المسيحية والإسلام وهو بذلك، يكمل تقليداً قديماً يبلغ عمره، اثني عشر قرناً في شرقي وغربي حوض المتوسط وخلال زمن طويل الأمد تناوبت فيه الانتصارات والهزائم. فالعدو يستقر وينظم نفسه تبعاً لمعاييره الخاصة، وهو يسمع من يقول: إن ضعف الإسلام ناتج عن التعصب والخرافات، فيعود إلى نصوصه، ليجد أن هذا الدين النقي الواضح الخالي من الغموض والأسرار، التوحيدي والعقلاني، هو أكبر حظاً من أي دين آخر، في توحيد البشر العقلاء حول إله واحد، ويسمع الشيخ أيضاً من يقول: إن قوة الغرب مؤسسة على العقل والحرية. والشيخ في محاولته أن يكوّن فكرةً عن الحرية عبر التاريخ، يعثر ولو من قبيل المصادفة، على كتّاب معادين للإكليروس ويستفظع الأمر جدا، بما يشبه الرعب، حين يعلم أن غاليله قد سجن، وأن روسو قد اضطهد، وأن جوردانو برونو هلك على المحرقة وهو يدافع عن حقوق العقل، ويفكر الشيخ في إبراهيم القرآن، بطل البحث والاستقصاء العقلي، ويقول في نفسه: «كيف يجرؤ المسيحيون على الكلام عن التسامح بعد كل هذه الكبائر، طبعاً، وكما يقول العروى، فإنه لا يفكر مطلقاً في عمليات الاضطهاد والتي قام بها الخليفة المتوكل ضد المعتزلة، ولا في عمليات إحراق المرابطين»[2].

(1) المصدر نفسه، ص 181.

(2) المصدر نفسه، ص 46 ـ 47.

لكن الإشكالية التي تهدد بسرعة ظهور التناقض، تتجلى في السؤال التالي: إذا كان العقل هو حقاً إلى جانب المسلمين والتعصب إلى جانب المسيحية، فكيف نفسر، إذن، ازدهار هذه وتدهور ذاك. وعندها سيلجأ الشيخ إلى الفصل بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة، وعندما يتعرض للسؤال عن سبب ضعفنا، سوف يجيب بأنه عدم إخلاصنا لرسالة الله، ليقوم بعملية فصل بين عقيدة الإيمان الجوهرية، والتي تخرج نقية لا تشوبها شائبة، وبين التاريخ الفعلي والذي لا يزيد عن كونه تشويهات لرسالة سماوية أصابتها الخيانة، هذه الرؤية ليست شيئاً عابراً كما يقول العروي، فطوال التاريخ الحديث، نجدها مكررة في دراسات ومقالات يحررها كتاب عرب معاصرون، فلقد حظيت بالاجماع، حتى عند أولئك الرجال الذين يدعون الانفتاح على الحقيقة الموضوعية؟[1]

كان الشيخ في بحثه عن حجج سجالية، في مواجهة الكنيسة، يجد ضالته في فلسفة القرن الثامن عشر المعادية للإكليروس. لكن **الداعية الجديد** الذي حل محل الشيخ على خشبة المسرح، راح يعزي إنحطاطنا إلى أمر آخر لم يفكر به الشيخ. فالانحطاط يرتد هنا إلى جرثومة قديمة، عشقت في تلافيف حضارتنا العربية الإسلامية وتتمثل في عبودية قديمة، وفوراً تستعيد جميع الأحكام الكلاسيكية قوتها على يد الداعية الجديد **الليبرالي**، والذي هو حقوقي سياسي والذي سينصرف إلى العمل مفرطاً غاية الافراط في تقديم الحجج الركيكة والبراعات الذهنية وعلى حد تعبير العروي، وسيصب أنهاراً من البلاغة على أقدام الحرية الخلاقة، خاصة وأن العربي كائن حر وخلاّق، إنه داعية للاجماع البشري في ميثاق ديمقراطي حقيقي وسيجد في التراث العربي الإسلامي ما يدعم حجته، وتاريخ الإسلام يشهد على ذلك، وبما أن الداء قد تم تشخيصه، فقد عثر الليبرالي على الدواء[2].

يقول العروي: هذه الرؤية المثالية، التي تتضمن في ذاتها التشخيص والعلاج

---

(1) المصدر نفسه، ص 68.

(2) المصدر نفسه، ص 50.

في وقت واحد معاً، ما تزال موجودة في جميع البلاد العربية. لكن أواسط الخمسينات من هذا القرن قد شهدت انهياراً للداعية الليبرالي، فلقد نالت البلاد استقلالها لكنها بدت عاجزة عن صيانته، وعن القدرة على حمايته والنهوض به، وسرعان ما يرتد الليبرالي على أعقابه، ليتهم شعبه بالدونية، وقد عزا العروي إخفاق الليبرالي إلى أسباب موضوعية ذكرها في كتابه الموسوم بـ «العرب والفكر التاريخي» والذي سنأتي عليه[1]. مع إخفاق الليبرالي، تنتقل الكلمة إلى شخص جديد، ليس محامياً، ولا قاضياً، ولا طبيباً، إنه ابن صاحب دكان، وربما فلاح وأحياناً من الأقليات[2]. هذا الداعية الجديد سوف يتولى الحكم على سالفيه (الشيخ والليبرالي) وعلى الغرب وعلى مجتمعه، فالغرب يتحدد بكل بساطة بواسطة قوة مادية، اكتسبت بالعمل والعلم التطبيقي. فالفارق بيننا وبين الأوروبيين، هو الصناعة ولا شيء غيرها كما يقول سلامة موسى، وسوف يهزأ هذا من كل المناقشات اللاهوتية، فهو لا يحس بالحاجة كما يقول العروي لتفسير المعتقد، أو تحويله عن معناه التقليدي، بل هو يتجاهله بكل بساطة بما أنه لا يقرر في الواقع قوة ولا ضعفاً. إن دعوته لامتلاك التقنية دعوة عبادة، وهذا ما يضفي على خطابه مضموناً إرهابياً وفاشياً جديداً، والغرب الذي انتقده الشيخ بعنف لم يعد بالنسبة إليه عديم الشفافية كما هي وجهة نظر الشيخ، إنه يشعر إزاءه بإلفة وكأنه بلده، وهو يتكلم لغته ملتزماً منطقه[3].

يقول العروي: «إن داعية التقنية المشغول ذهنياً بإقامة الدولة الجديدة، سوف يشعر بعد قيامها أن الأحداث تخونه كما خانت الليبرالي، فالدولة الجديدة التي أصغت إليه بعض الأحيان سرعان ما تتحول عنه»[4].

الرجال الثلاثة يمثلون في الواقع ـ كما يرى العروي ـ ثلاث لحظات من

(1) المصدر نفسه، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ص 54.

(3) المصدر نفسه، ص 54.

(4) المصدر نفسه، ص 55.

الوعي العربي الذي يحاول، منذ نهاية القرن الماضي، أن يفهم ذاته، وأن يفهم الغرب[1].

إن أشكال الوعي السابقة (الديني والليبرالي والتقنوي) والتي تتمحور حول مفاهيم الأصالة (من نحن ومن الآخر)، والاستمرار التاريخي (علاقة الماضي بالحاضر)، والكونية (المنهج)، والبحث عن تعبير مطابق للواقع، تتعاقب في نظام له دلالته الخاصة. فالشيخ هو التعبير الحي عن فترة الكفاح ضد الاستعمار، يليه الليبرالي في فترة ما بعد الاستعمار، ثم داعية التقنية في فترة الدولة القومية الآخذة بالتبرجز[2].

بهذا كان العروي يبشر بسقوط الأدلوجة العربية المعاصرة كما جسدها أبطالها المرحليين، ويبشر بالمقابل بتدشين مرحلة أدلوجية جديدة، بطلها **المثقف التاريخي التاريخاني رائد الماركسية الموضوعية**.

الماركسية الموضوعية سقف التاريخ

من وجهة نظر العروي، أن الأدلوجات الثلاث، تدفع من قبل أحد وجوهها على الأقل إلى نهايتها المنطقية وتندرج في ميدان الماركسية. لماذا، والجواب: إن إشكالية الشيخ تدفعه شيئاً فشيئاً في مرحلة ما بعد الاستقلال، إلى الدعوة إلى الاشتراكية والتي تغذيها الظروف كل يوم أكثر فأكثر بمضمون ماركسي. وكذلك الليبرالي ففي صراعه ضد مجتمعه التقليدي، وفي دفاعه عن نفسه يستخدم الماركسية ويستمد منها أسباب الأمل لتبرير ما يطلبه، أما الدعوة للتقنية، فهي تستقر على النحو الأكثر طبيعية في الماركسية، على الأخص حين ترغمها الدولة القومية، على مجابهة قضايا ملموسة حسية، إذ إن عبادة العلم التطبيقي، والدعوة إلى غزو الطبيعة، والسيطرة عليها، وتعريف الإنسان بالعمل، تجعل هذا الفكر يتجه نحو الماركسية شيئاً فشيئاً (سبق أن تحول سلامة موسى، من عبادة سبنسر إلى عبادة ماركس). الرؤى الثلاث تفضي إلى

(1) المصدر نفسه، ص 56.

(2) المصدر نفسه، ص 56.

شيء من الماركسية، لنقل إلى رحاب الماركسية، يسميها العروي ويَسمُها بالماركسية الموضوعية، والتي تفرض نفسها، بصفتها النتيجة الضرورية لأدلوجة كانت شائعة في السابق في المجتمع العربي، وهي، أي هذا النوع المرحلي من الماركسية، مردودة ومقصورة على المستوى الوضعي: فهي في الاقتصاد وفي علم الاجتماع أو في تاريخ الأدلوجات والفكر العربي يفضل هذه الماركسية ولسبب وحيد، وهي أنها تشكل مذهباً، أكثر تلاحماً ومنطقية وأكثر انتقادية إزاء الغرب البورجوازي[1]. وبسبب من هاتين الصفتين، فإن هذه الماركسية هي نصف فعلية، ونصف افتراضية.

- نصف فعلية: لأنها تلوح هنا وهناك في الضمائر الإفرادية وفي ممارسات الدولة.

- نصف افتراضية: لأنها كثيراً ما تظهر تحت أسماء مستعارة، ديكارتية، أو فلسفة الأنوار، أو دارونية. هذه الأدلوجة الموجهة هي أجزاء مقتطفة من نظم فكرية لا تجد كلها وحدتها إلا في الماركسية.

بهذا كان العروي يختصر ثلاثة في واحد. ويبرر بنفس الوقت كل الحذلقات الفكرية والنزعات التي أخذت طريقها إلى الفكر العربي، من وجودية ودارونية وماركسويات مسفّيته. ليمنحها الشرعية بحجة أنها ستؤول مستقبلاً إلى ماركسية شمولية، وضعت على أنها الحتمية المنطقية التي يؤول إليها الفكر العربي المعاصر نظراً لكون الفلسفة الماركسية هي الخلاصة المنهجية للتاريخ الحديث وخلاصة الموضوعية أيضاً[2].

من الماركسية الموضوعية إلى ماركسية معربة

ثلاث تجارب عربية، شهدها الوطن العربي بعد الاستقلال، قادت إلى آفاق مسدودة، ولم تتمكن من عتقنا من دائرة التخلف، وأخفقت في الوصول إلى أهدافها، تجربة المهدي بن بركه، وأحمد بن بلة، وتجربة عبد الناصر،

(1) المصدر نفسه، ص 58.

(2) المصدر نفسه، ص 139. أنظر أيضاً عزيز العظمة «بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ» دراسات عربية، السنة (21) ـ العدد (3) كانون ثاني 1980، ص3 ـ 27.

والسبب وراء هذا الاخفاق كما يرى العروي هو الاخفاق الأدلوجي، فهؤلاء الثوريون العمليون لم يقدروا وزن الأدلوجة الثورية فحفروا قبورهم بأيدهم، **بهذا يرد العروي التخلف العربي إلى تخلف أدلوجي**[1]. والاشكال يكمن في أن العرب المعاصرين، يريدون أن يعللوا أهدافاً ثورية بمنطق تقليدي، خاصة وأن التقليدية كمنهج «اللجوء إلى الماضي لتبرير أهداف الحاضر» هي الأدلوجة المتقلبة اليوم في الحاضر العربي، وهي الداء ومكمنه.

هذه هي الظروف التي قادت إلى تأليفه كتابه الموسوم بـ «الإيديولوجية العربية المعاصرة» فالكتاب يؤسس مع الثوريين العمليين، ومن خلال نقده الحاد لأبطال الدولة القومية الآخذة بالتبرجز، لحوار خفي سرعان ما يتحول إلى حوار علني. يقول العروي: كنت في الكتاب الأول فاحصاً محللاً، وفي الكتاب الثاني ويقصد كتابه الموسوم بـ «العرب والفكر التاريخي» داعية للفكر التاريخي. لِنَصِلَ معه لأدلوجة قومية معاصرة، ينعتها العروي بـ «الماركسية المعربة»[2]. إن السلاح الوحيد ضد التخلف واللاتأثير، **هو بكسب الفكر التاريخي، وهذا لا يوجد بكيفية شاملة إلا في الماركسية**. والأمة العربية مدعوة ومحتاجة اليوم أكثر من أي وقت مضى لأن تتلمذ على يد الماركسية التاريخانية لأن «الماركسية بالنسبة للعرب هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة»[3]. والمطلوب عبر هذا، هو إحداث ثورة كوبرنيكية، تنقلنا من الذات إلى الموضوع. وتساهم في استلهام الفكر التاريخي والذي من شأنه أن يساهم في تسريع حركة الثورة والتي تقع مسؤوليتها على عاتق النخبة المثقفة العربية، ثورة من شأنها أن تمس المنهج لا الأهداف لأن الأهداف سوف تبقى ولمدة طويلة هي هي (تنمية، ديمقراطية، اشتراكية، وحدة) بترتيب قابل للتغيير؟

* * *

من التحليل إلى التركيب، لنقل من تشخيص الداء إلى الأخذ بالدواء. يقودنا

(1) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، (بيروت، دار الحقيقة، 1973)، ص 19.

(2) عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 17.

(3) المصدر نفسه، ص 71.

العروي بصراحة إلى ماركسية معربة، يدعوها بـ «**الايديولوجية القومية المعاصرة**» والتي تستخدم كمنهج ضمني في أبحاث وتحليلات جديدة وجدية حول ماضينا وحاضرنا، تفسر بكيفية مقنعة نقاطاً غامضة من التاريخ العربي، مثل قيام الدولة العباسية أو انهيار الخلافة الفاطمية أو انتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس، وأن تلقي الضوء على مشكلات ثقافية عويصة مثل استمرار القصيدة البدوية في شعرنا الحديث أو توغل الازدواجية اللغوية... إلخ، وتكثر هذه الأبحاث إلى حد يستوعب المجتمع المنطق الماركسي كأداة فعالة في توضيح ماضيه وحاضره[1].

الماركسية التاريخانية، تبنى على قاعدة من الليبرالية وتبررها، بصورة أدق تستلهم منجزات الليبرالية، ليبرالية القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ حيث حاربت الطبقة البورجوازية الفتية الأفكار والأنظمة الاقطاعية ـ إذ سبق أن تساءل العروي: كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب ويستلهم في إطار الماركسية التاريخانية، منجزات ومكتسبات الفكر الليبرالي، قبل وبدون أن يعيش مرحلة ليبرالية خاصة وأن هذه هي حال البلدان المتأخرة التي لم تكون فيها طبقة بورجوازية[2]. باختصار فإن المطلوب هو تسريع وتيرة الانتقال من مستوى الماركسية الموضوعية إلى مستوى الفكر التاريخي الذي يجد فيه عرب اليوم ملاذهم وملجأهم.

---

(1) المصدر نفسه، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ص 47. يعلق الجابري على أطروحة العروي، التي تدعو إلى استيعاب مكتسبات الفكر الليبرالي قبل وبدون أن يعيش مرحلة ليبرالية بالقول: إن ما نجحت فيه هذه الصيغة «الجديدة» هو أنها أخفت بذكاء ما أبرزته الصيغ السابقة بسذاجة. ويضيف: «إن هذا الطرح الذي نجده عند الماركسوي العربي، يجمع بين الماركسية التاريخانية والليبرالية والتي تهدف إلى اجتثاث جذور السلفي، هو طرح لا يخلو من التوفيق والتناقض إلا في الظاهر، أما في الجوهر فهما مباطنان لها، يتحكمان فيها ويوجهانها»، الخطاب العربي المعاصر، ص 53.

توسيع حدود الاستراتيجية التاريخانية

ما الحاجة إلى الفكر التاريخي = الماركسية؟ هذا التساؤل طرحه العروي في أعقاب هزيمة حزيران/ يونيو 1967 وأجاب عليه كعادته وفي إطار وعيه للاعتراضات التي يمكن أن تثار عليه كما يقول جعيط، بأن الحاجة إلى الفكر التاريخي هي حاجة ثقافية تاريخية[1]. فالهزيمة تقع في العمق ولا ترتد إلى عوامل اقتصادية كما يحلو للبعض من اليسار الطفولي، وذلك بالرغم من شموليتها. إن الفكر التاريخي الذي يجد تعبيره في الماركسية هو الرد على حالة التخلف الأدلوجي الذي قادتنا إليه تجارب الخطأ والصواب (من بن بلة إلى عبد الناصر) والتي قادت إلى مجموعة من الهزائم. فالهزيمة ترتد في جذورها إلى أدلوجة مهزومة سائدة وتبريرية على صعيد الساحة العربية وتدور في فلك التقليد. من هنا دعوة العروي إلى **تأسيس الأدلوجة القومية العربية المعاصرة على الماركسية**، بصورة أدق، الدعوة إلى ماركسية معربة تستخدم كمنهج ضمني في أبحاث حول الماضي والحاضر، تفسر التاريخ العربي بمجمل أحداثه وتساهم في نهضة الحاضر المتردي بصورة أدلوجة قومية عربية معاصرة، لنقل مع العروي أدلوجة فاعلة تجد تعبيرها وركيزتها في التاريخانية التي تحددها أربعة مقومات:

- ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل).
- وحدة الاتجاه (الماضي المستقبل).
- إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس).
- إيجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمان)[2].

واقع حال الأمة العربية بعد الهزيمة 1967، يشير بإصبعه إلى وقائع عدة، منها: فشل المحاولات التي سعت إلى تأسيس العروبة كأدلوجة على الماركسية

(1) عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، ترجمة ذوقان قرقوط، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1970)، ص 128.

(2) عبد الله العروي، العرب والفكر والتاريخي، ص 226 ـ 227.

وكما تشهد على ذلك المحاولات التي تنطحت لكتابة التاريخ العربي من منظور ماركسي والتي انتهت إلى نتائج باهتة ورمادية وشكلت فيما بينها حلفاً أدلوجياً قاد إلى تمديد تاريخ الأمة العربية على سرير النص الماركسي السلفي وبالتالي إلى تمزيق هذا التاريخ[1]. وفي الوقت الذي كان فيه ومن المفروض أن تنتج هذه القراءات للتاريخ العربي الاختلاف في الرؤية والتأسيس للحوار، إلا أنها ارتبطت بنزعة تسفيهية وبخطاب يدفع بالعنف إلى مقدمته ويتكامل على أرض الواقع مع واقع استبدادي كان الصدى للواقع الاستبدادي الذي ساد في المركز السوفياتي وعمَّ الأطراف التابعة والملحقة والتي تدور في فلك التجربة السوفياتية وتستقي منها أدلوجة التقدم.

هكذا ارتبط التقدم بالاستبداد بصورة أدق التاريخانية بالاستبداد. في الواقع الاشتراكي العالمي وعلى صعيد الواقع العربي وتوالت الهزائم وكانت هزيمة 1991 آخرها.

من مفهوم الإيديولوجيا 1980، إلى مفهوم الحرية 1981 إلى مفهوم الدولة 1981[2]. راح العروي يوسع في حدود التاريخانية وجاءت هزيمة 1982 فكتب موسعاً لمفهوم الثقافة والمثقف في كتابه الموسوم بـ «ثقافتنا في ضوء التاريخ». لكن الانجاز الأهم في إطار توسيع حدود الإستراتيجية التاريخانية هو كتابه الموسوم بـ «مفهوم التاريخ» في جزأيه، حيث يبحث الجزء الأول في الألفاظ والمذاهب والجزء الثاني في المفاهيم والأصول.

لقد سبق للعروى أن تساءل، ما هو التاريخ؟ وأجاب أن التاريخ هو هكذا دائماً تاريخ التأخر وتعويض التأخر[3]. وانطلاقا من أن التاريخانية هي الوعي بهذا التأخر

---

(1) أشير هنا إلى جهود حسين مروه في «النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية» وإلى أعمال طيب تيزيني في «الفكر العربي في بواكيره ـ وآفاقه الأولى» وإلى بعض المحاولات الأخرى كاليمين واليسار في الإسلام لأحمد عباس صالح... إلخ.

(2) الكتب الثلاثة صادرة عن المركز الثقافي العربي، (بيروت والدار البيضاء).

(3) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 133.

ومحاولة حثيثة على صعيد الايديولوجيا لاستدراك ما فات. وأنها تشكل على صعيد المؤرخ فلسفته في رؤيته للتاريخ وعلى صعيد المثقف أدلوجة الحداثة. راح العروي يوسع من استراتيجية التاريخانية في محاولة للبحث عن دور فاعل وكان ذلك يقتضي وكما أسلفت توسيع حدود الإستراتيجية التاريخانية لتضم في خندقها الأمامي كل من يبحث عن دور فاعل على صعيد الأمة بهدف تعويض التأخر. يقول العروي «إن غاية التاريخ هي مواصلة بناء التاريخ، فلا سبيل إلى فصل المؤرخ الباحث عن الإنسان المشارك في عملية البناء التاريخي، إلى الفصل بين حتمية القواعد والثوابت وحرية البطل»[1]. ويضيف بقوله: إن حرية الإنسان هي التصميم على مواصلة التشييد، أي تكوين الإنسان كانسان [2].

وفي إطار سعيه للبحث عن دور فاعل، داخل الحقل الثقافي العربي، وعبر رؤية جديدة للتاريخانية كفلسفة ـ سبق للعروي أن أكد على أن التاريخية كمنهج تلتقي بالتاريخانية كفلسفة ـ راح العروي ـ كما أسلفت ـ يوسع من حدود استراتيجيته لعله بها يقنع عرب اليوم ويساعدهم على الخروج من أزمتهم وهزائمهم.

تقوم الإستراتيجية التاريخانية على عدة نقاط أساسية:

أولاً: الموقف التاريخاني عبر سائر مراحله بهدف تحديد هذه الكلمة ـ التاريخانية ـ الغامضة والمائعة بأن واحد وعلى حد تعبير العروي.

الكلمة من إبداع كارل فرنر 1879 م لتعريف فلسفة فيكو الذي أكد أن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع، أي تلك المنشآت التي تكون العالم التاريخي. وفي بحثه عن «أسباب نزول» التاريخانية يقف العروي عند بعض المدارس التي ترى فيها أنها ثورة ضد الثورة الفرنسية، وقطيعة مع الفكر الكلاسيكي، بينما ترى مدارس أخرى أنها بدأت مع حركة الاصلاح في القرن السادس عشر.

---

(1) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص 363.

(2) المصدر نفسه، ص 363.

منذ ذلك التاريخ حدثت ثورة في الفكر أكثر من كونها نزعة مدرسية. ثورة قادت إلى تبديل جذري في المفاهيم وسيطر الإحساس بالخصوصية وإمكان التطور والتغيير. حيث بقي الحس بالخصوصية والتطور ضعيفاً في الثقافات الأخرى، من الثقافة الصينية إلى الثقافة العربية الإسلامية وحيث هيمن التقليد يقول العروي: «إن التقليد، كمنهج عام يتحكم في العقل والشعور والسلوك، هو وسيلة لمحو الفوارق والمميزات الناتجة عن تغيير الأحوال وتعاقب الأزمنة، يعني التاريخ، في نطاق التقليد، الذكر والتذكير، أي الرجوع إلى الأصول»[1].

في كل الأحوال، التي كانت فيها التاريخانية ثورة ضد الثورة، أو قطيعة مع الفكر الكلاسيكي الذي ساد في القرن الثامن عشر، فإن التاريخانية بمجموع مراحلها مثلت تحرراً تدريجياً من المنطق التقليدي، واستمرت كنزعة حتى عند البنيويين فها هو فوكو يكتب في «حفريات المعرفة» عمّا هو الفرق بين تاريخ المفاهيم وأركيولوجيا المفاهيم[2].

من وجهة نظر العروي أنه لولا «التقليد» لبقي العقل البشري عاجزاً عن التمثل والتذكر إلا أنه يضيف «ولكن لا شك أن عملية التثبيت لم تلبث أن انقلبت إلى تصلب وتحجير، وعاد من العسير، وأحياناً من المستحيل الانفلات من عالم مسحور ينحل منه باستمرار المتغير إلى ثابت والطريف إلى تالد[3].

التاريخانية مثلت خطوة حاسمة على طريق علمنة الفكر التقليدي وهنا وبالضبط تكمن أهميتها بالنسبة للمجتمع العربي. صحيح أنها قد تتشظى إلى مجموعة اتجاهات كما هو حالها في مواجهة الثورة الفرنسية حيث تفرعت إلى فرعين. **الأول** تقليدي ديني وأحيانا غنوصي يتكلم فيه المؤرخ كلام العارف المطلع على أسرار الكون، **والثاني** إنسي دنيوي موضوعي يقول فيه المؤرخ ما يستطيع قوله مخلوق محدود القدرات. إلا أنها بفرعيها كانت خطوة حاسمة

---

(1) المصدر نفسه، ص 347.

(2) المصدر نفسه، ص 348.

(3) المصدر نفسه، ص 348.

على طريق علمنة الفكر التقليدي[1].

ثانياً ـ نقد التاريخانية:

من وجهة نظر العروي فإن التاريخانية هي ثورة في الفكر أكثر منها نزعة. **فلماذا تميز القرن العشرين بردة فعل عميقة في معظم مجالات الفكر والفن ضد الفكر التاريخي**. والأجوبة التي يقدمها العروي عديدة منها تحول الفكر التاريخي إلى أداة بيد السلطة الديكتاتورية كما تشهد على ذلك التجربة السوفياتية وتجربة ما سميت بالدول الاشتراكية المنخرطة في حلف وارسو ومنها اكتساب التاريخانية لصبغة أدلوجية إجتذبت إليها الأميين وأنصاف المثقفين وكذلك تحولها إلى عقيدة عمياء حلت محل عقائد موروثة عمياء.

هذا هو الإطار الذي حكم ردة الفعل تجاه الفكر التاريخي، لكن العروى يحتج على ذلك، فهو يرى أن رفض التاريخانية يدخل في إطار نفي الشيء بإظهار فساد إحدى نتائجه. خاصة أن التاريخانية المعترض عليها هي تاريخانية يتيمة كما يرى العروي لأنها مقطوعة عن جذورها ومجردة عن أصولها المنهجية وعن فروعها الفلسفية[2].

إن مأزق التاريخانية كثورة في وجه التقليد تمثل في تزامنها مع الرومانسية وتداخلها معها حتى ليصعب أحياناً التمييز بينهما. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن كونها ترسم لها غاية، هي غاية التاريخ فرض عليها الاعتراف من جديد بالمكيافيللية.

وفي إطار نقد التاريخانية يقف العروي عند أهم الانتقادات التي وجهت إلى التاريخانية وفي مجالات عديدة ومن منظورات مختلفة. فعبر منظور الفن مثلت التاريخانية ثورة ضد التقليد والاتباع فتزامنت مع الرومانسية. لكنها على المستوى الجمالي دافعت بكل حماس عن الانجازات الكلاسيكية من أشعار

(1) المصدر نفسه، ص 354.

(2) المصدر نفسه، ص 369.

هوميروس إلى المسرح اليوناني إلى الفن المعماري. وبذلك كانت تؤكد على ديمومة الفن وأنه غير خاضع للزمان والتاريخ وبذلك عاد التجديد والإبداع شأناً غير مفهوم وغير وارد عندها. فكان من الطبيعي كما يقول العروي أن يرفضها تلقائياً وعفوياً الفنان المبدع والناقد الذي يصر على معايشة الإبداع وهذا ما أرغم التاريخانية كما يقول العروي على تطعيم نفسها في جناحها الماركسي بالأخص بشيء من التحليل النفسي ومن اللسانيات... إلخ.

أما في منظور القانون فإن نقد التاريخانية يظل ضعيفاً وغير متماسك كما هي الحالة السابقة. فمن منظور القانون نشأت حركة فكرية أخلاقية بعد الحرب العالمية الأولى ردت مصائب البشرية وويلات الحروب إلى هذا الضرب من التاريخانية - **ليس غريباً أن يهدي بوبر كتابه الموسوم بـ «عقم المذهب التاريخي» إلى ضحايا إيمان الشيوعيين والفاشيين أن التاريخ قدر محتوم** - وكانت التاريخانية قد اهتدت إلى مكيافيللي وبذلك انقادت إلى عدمية أخلاقية لأنها تنفي وجود قياس عام وثابت عبر تحولات التاريخ ومن وجهة نظر العروي فإنّ الحجج والتي لا تخلو من وجاهه، الحجج التي يسوقها شتراوس في نقده للتاريخانية تظل ضعيفة بالمقارنة مع النقد الذي وجه للتاريخانية من منظور الفن.

يقف العروي بعد ذلك عند منظور العلم الموضوعي وعند أهم آراء بوبر في رؤيته للحقيقة العلمية ويسجل العروي ما يلي: إن بوبر يفصل بكيفية تعسفية منهجية العلوم الموضوعية عن تاريخها من جهة وعن أسسها المنطقية من جهة ثانية، يدخل تاريخ العلوم في تاريخ الأفكار فلا يفيد نقد التاريخانية. ثم ينتقل إلى **منظور العرفانية** ويقف عند رؤية كوربان للتجربة الدينية في مواجهة التاريخانية. حيث يرى أن كوربان مثل شتراوس وبوبر، ينقض التاريخانية برفض إحدى نتائجها، إن كوربان يرفض أن تخضع فلسفة النبوة لنطاق التحليل العادي وذلك أن الدراسة التاريخية تغرق الحدث الديني في حيِّز التاريخ فتفرض عليه بذلك زماناً غير زمانه ومحيطاً غير محيطه[1]. بذلك

(1) أنظر الصفحات من 379 ـ 388.

يرفض كوربان التاريخانية كمحاولة سخيفة والتعبير للعروي، ترمي إلى حصر الدين في مظهره الاجتماعي. ما يراه العروي أن كوربان رغم هجماته على التاريخانية يواجه في تعامله مع أخبار السماء الصعوبات التي يواجهها التاريخاني عند سرده لأخبار الأرض، وهذا أمر منتظر إذا كانت هذه تحكي تلك.

ما يستنتج من ذلك كله أن التاريخانية في أعم تعريفاتها هي حصر تجارب الإنسان مع الزمان في تجربة التاريخ أي العمل الجماعي الهادف.

ثالثاً ـ الدعوة إلى التاريخانية: بيان وقائي من أجل التاريخانية يمكن القول بدقة أن موقف العروي من التاريخانية والذي عبر عنه كتابه الموسوم بـ «مفهوم التاريخ» هو آخر **بيان وقائي من أجل التاريخانية**، من أجل عرب اليوم الذي تاهوا في التقليد فتجاوزهم الزمن وأصبحوا خارج التاريخ. وهذا البيان تقرأه في العبارات التالية.

ـ إن غاية التاريخ هي مواصلة بناء التاريخ[1].

ـ إن الفهم عزم، لا فهم بدون أن يصمم الإنسان على الوفاء لتاريخيته، ولا عزم بدون إدراك أن التاريخ هو بناء إنساني[2].

ـ لا تاريخ سوى تاريخ الوعي البشري[3].

ـ إن التاريخ حقاً هو تاريخ البشر للبشر وبالبشر[4].

ـ التاريخ هو سيرورة الإنسان كإنسان، ككائن حرّ عاقل وخلاق[5].

ـ التاريخانية هي منظور الإنسان الواعي بتاريخيته[6].

---

(1) المصدر نفسه، ص 363.

(2) المصدر نفسه، ص 363.

(3) المصدر نفسه، ص 34 ـ 35، الجزء الأول.

(4) المصدر نفسه، ص 34، مفهوم التاريخ، الجزء الأول (الألفاظ والمذاهب).

(5) المصدر نفسه، ص 363.

(6) المصدر نفسه، ص 363.

ـ التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث[1].

البيان الوقائي بفقراته العديدة والتي تستنتج من الكتاب يظل تعبيراً حياً عن حالة قلق، قلق المؤرخ التاريخاني إزاء حالة الركود التي يعيشها مجتمعه والتي تجد تعبيرها في التقليد المهيمن على كل مناحي الحياة. وقلقه إزاء مجتمع تقليدي لم يعرف غاليلو وديكارت ومع ذلك يدعوه إلى القيام بثورة كوبرنيكية تقلب المفاهيم رأساً على عقب، وكذلك قلقه المضمر من لاتاريخانية أوروبية غزت بتحليلاتها ميادين شتى من الفكر العربي المعاصر كما تعبر عنها البنيوية وعلى سبيل المثال. وفي رأيي أن حال العروي مع بني قومه يجسدها قول الشاعر:

قوموا قياماً على أمشاط أرجلكم ثم أفزعوا قد ينال الأمن من فزعا

الدعوة إلى التاريخانية، تعكس بحق، الصدى الحقيقي لماركسويات عربية ضلت الطريق وبهتت شعاراتها البراقة عن الوعي والتقدم ولا تزال تحمل في ثناياها نظرة استعلائية واستبدادية للاتجاهات الفكرية الأخرى. من هنا قلق العروي من البنيوية وامتداداتها في الساحة العربية ومن هنا أيضاً القلق الذي يبديه الشيخ المعاصر والذي ظن العروي أن التاريخ قد تجاوزه وإذا به أمامه. فالشيخ المعاصر يبدي قلقاً ملحوظاً إزاء التاريخانية. فالتاريخانية كأدلوجة تقدمية تقوم على نفي الآخر. ولذلك ليس غريباً أن تظل التاريخانية غريبة وحتى الآن على الأرض العربية وذلك بالرغم من ارتباطها بالبراجماتية والتي تريد أن تبرر اللحاق بركب الحضارة مهما كان الثمن. وعندئذ نقع في الدائرة المفرغة والتي لا يرحمنا فيها أحد ولا يخلصنا أحد من متاهاتها.

إن أدلوجات التقدم على الساحة العربية والتي سادت في عقد السبعينات والثمانينات والتي رفعت شعارات براقة عن النهضة والتقدم قادت إلى طريق مسدود وانتهت إلى ساحة الاستبداد، فهل يستطيع خطاب التقدم في نهاية

(1) المصدر نفسه، ص 349.

القرن العشرين استدراك ما فات وبالتالي مساعدة العرب على الخروج من الدائرة المفرغة. وبخاصةٍ وأننا نرى أن خطاب نهايات القرن ـ إن جاز التعبير ـ لا يختلف كثيراً عن خطابات ما بعد هزيمة حزيران 1967؟ وبالتالي فمن شأنه أن يؤسس لأزمة جديدة؟





العروبة في مصر: إشكاليات النشأة والتطور

محمد شومان

.. من وقت الأزمات والمحن، تختلط الأفكار بالشعارات، وقد تضيع الحقائق والبديهيات، وعادةً ما توظَّف الأفكار خارج سياقها، وعلى النقيض من غاياتها. في هذا المناخ تصبح العودة إلى الجذور ضرورةً للكشف عن الأصيل والثابت وتمييزه عن كل ما هو طارىء أو زائف.

وتسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن جذور الفكر القومي العربي كما نشأ وتطور في مصر، وعلاقته بالتجديد الإسلامي من ناحية والتيار الليبرالي من ناحية ثانية.

وتنطلق الدراسة من فرضية أساسية هي وجود انقسام أو ازدواج بين إيديولوجيتين هما الأصولية الإسلامية والليبرالية في تاريخ تكوّن الفكر المصري الحديث والمعاصر.

وثمة تفسيرات شائعة لهذا الانقسام الإيديولوجي والسياسي الذي أصاب الانتلجنسيا المصرية، منها القول بأن التيار السلفي على اختلاف مواقعه من التجديد إلى التقليد والجمود يخدم الإقطاع ويعبّر عنه سياسياً، بينما يخدم الفكر الليبرالي الرأسمالية ويعبر عنها، أما الفكر الاشتراكي، وخاصة الماركسي ـ فإنه يخدم الطبقة العاملة[1].

---

(1) طارق البشري، المسلمون والإقباط في إطار الجماعة الوطنية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980)، ص 68.

ويرى سمير أمين أن ازدواجية الثقافة المصرية «انعكاس لعدم تكملة البنية الرأسمالية واتخاذها طابع رأسمالية الأطراف التابعة، فأصبح خلطاً دون صهر من عناصر المعاصرة البراجماتية ومن عناصر تأويل محافظ للإسلام»[1]. والملاحظ أن بعض التفسيرات التي تعتمد على التفسير الطبقي تقع في خطأ تصوير الفكر كانعكاس فج ومباشر للواقع المادي، ومن ثم لا تهتم بتأثير الإيديولوجيات المطروحة في الواقع الاجتماعي، كذلك لم تهتم بتحليل تناقض الاتجاهات وتباين المدارس الفكرية داخل كلٍّ من التيارين الأصولي التجديدي والليبرالي التحديثي.

لقد احتوى كلُّ تيار على اتجاهات متباينة قد تخدم مصالح اجتماعيةً متناقضةً، وقد رصد أنور عبد الملك التفاوت داخل كل تيار، ورفض التفسير الاقتصادي الآلي ابتداءً من مفاهيم طبقية، واقترح دراسة الانقسام في الإيديولوجية المصرية في ضوء انقسام وتمايز التكوين الثقافي لفئة المثقفين والتي انقسمت إلى فريقين: **الأول**: تكون في المدارس الحديثة والبعثات العلمية، **والثاني**: في الإطار التقليدي للتعليم الإسلامي حول الأزهر[2]. أي أن هناك دائرتين متميزتين، واحدة للعامل السياسي الاقتصادي، والثانية للعامل الفكري الإيديولوجي، ومفاد وجودهما معاً أنه لا يوجد نمط فكري وحيد يعبر عن مجموعة متسقة من المصالح السياسية والاقتصادية.

لقد كان هناك تمايز فكري وسياسي واجتماعي داخل التيارين السلفي والليبرالي، ومن ثم لا يجوز الوقوف عند الإطار الفكري إنما يتعين ملاحظة المواقف السياسية والخصوصيات الفكرية موظفة في البنية الاجتماعية، فقد ضم التيار الليبرالي الوفد والأحرار الدستوريين على تضادهما السياسي، ومن جهة أخرى وجد تعبيران أحدهما من التيار الموروث (السلفي)، والآخر من التيار الوافد (الليبرالي التحديثي) ولكنهما يعبران عن مصلحة سياسية واحدة،

---

(1) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1985)، ص 31.

(2) أنور عبد الملك، نهضة مصر: تكون الفكر والإيديولوجية في نهضة مصر الوطنية (1805 ـ 1892) (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983)، ص ص 549 ـ 550.

ويمكن ضرب المثال على ذلك بلجان الخلافة وحزب الاتحاد من حيث تعبيرهما عن مصلحة السراي وتبعيتهما له.

وفي إطار التيار السلفي وجدت المؤسسة الرسمية، وعلى رأسها الأزهر، والإخوان المسلمون، ثم هناك الاهتزازات العنيفة في مصر الفتاة بين مفهومات الفكر الوافد، ومفهومات الفكر الموروث[1].

رؤية التيارات الأيديولوجية للفكرة القومية

يتناول هذا المبحث إدراك التيارات الإيديولوجية في التكوين الاجتماعي المصري للفكرة القومية سواءٌ أنحصرت في القومية المصرية أو القومية العربية أو امتدت إلى ما يسمى بالقومية أو الجامعة الإسلامية. لقد اجتهدت التيارات والمدارس الفكرية والإيديولوجية المختلفة في تكييف الفكرة القومية ودخلت في علاقات صراع واتفاق بين حدود الفكرة القومية.

في هذا الإطار نعالج باختصار شديد نظريات القومية كما صاغها الفكر والتطبيق في المجتمعات الأوروبية، ثم تفاعل التيارات الإيديولوجية حول حدود المبدأ القومي وعلاقته بالمفاهيم التراثية للأمة والعروبة.

1 ـ نظريات القومية:

تحفل العلوم الاجتماعية على اختلاف مدارسها، ومحاولات اهتماماتها، بدراساتٍ وافرة عن القومية من حيث نشأتها ومقوماتها وعلاقاتها بالأمة والدولة ومقاومة الغزو الأجنبي وقضية التقدم الاجتماعي. وثمة اتجاه قوي يؤكد أن تبلور نظريات القومية قد حدث خلال القرن التاسع عشر وعلى مراحل مختلفة في ضوء الخبرة التاريخية للمجتمعات الأوروبية، وبالتوازي مع قيام الدول القومية في أوروبا[2].

---

(1) طارق البشري، المسلمون والأقباط، مرجع سابق، ص 682 ـ 683.

(2) لمزيد من التفاصيل أنظر: هورراس دافيز، القومية: **نحو نظرية علمية معاصرة**، ترجمة سمير كرم، ط 1 (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1980).

في هذا السياق يفيد علم اجتماع المعرفة في تحليل مكونات النظريات القومية وعلاقاتها بالتطور المجتمعي الحادث في أوروبا، وذلك استناداً إلى أن المعرفة هي بالضرورة معرفة تاريخية لا يمكن تصورها كشيء مطلق خارج موقف اجتماعي معين، أي أنها ترتبط دائماً بالأوضاع الاجتماعية والمصالح الاقتصادية والسياسية للطبقات والفئات المختلفة[1].

إن المنهج العام في علم اجتماع المعرفة هو ما يطلق عليه سيد ياسين الإسناد imputation ويعنى إسناد أو نسبة فكرة معينة أو نسق من الأفكار إلى فلسفة معينة، أو إسنادها إلى مراحل زمنية وظروف اجتماعية تاريخية، أما الإسناد السوسيولوجي فهو أهم أنواع الإسناد لأنه يحدد بدقة أكبر علاقة فلسفة معينة في الحياة في إطارها المرجعي التاريخي بالطبقات الاجتماعية والجماعات التي تبنتها أو اعتنقتها واعتمدت عليها في تحديد وضعها في المجتمع[2].

في ضوء مقولات علم اجتماع المعرفة، يمكن القول بتبلور ثلاث نظريات للقومية خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وقد عبرت كلٌّ منها عن الخبرة التاريخية المباشرة لثلاثة نماذج أوروبية في بناء الدولة، فقد اعتمدت النظرية الأولى على تجربة الوحدة الألمانية، وأسست تكوين القومية على وحدة اللغة، أما النظرية الثانية فتعرف بالنظرية الفرنسية وتركز على مشيئة العيش المشترك بين أفراد الأمة استناداً إلى التاريخ والآمال المشتركة[3].

وقدمت الماركسية نظرية ثالثة تظهر في أعمال روزا لوكسمبورج وستالين ولينين وتروتسكي، إلا أن اجتهادات ستالين طغت على أعمال الآخرين،

---

(1) K. Mannhiem, Essays on sociology of knowledge (London, 1952), p. 190.

(2) سيد ياسين، نحو دراسة نقدية لنشأة النظرية الاجتماعية، **المجلة الاجتماعية القومية**، العدد الثاني، مايو 1971، ص ص 121 ـ 145.

(3) ساطع الحصري، **أبحاث مختارة في القومية العربية، 1923 ـ 1963**، (القاهرة، دار المعارف، 1964، ص 146). وعبد الكريم أحمد، القومية والمذاهب السياسية، ط 1 (القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والنشر، 1970)، ص ص 75 ـ 78.

وأصبحت هي وتجربة بناء الاتحاد السوفيتي الإطار الماركسي المعتمد لفترة طويلة عند الحديث عن موقف الماركسية من القومية. وذلك رغم أن تعريف ستالين محدود بصورة ضيقة، كذلك كانت مناقشته للظروف التي أدت إلى ظهور الأمم، فالبورجوازية هي التي تحتل مركز المسرح، والعوامل المؤثرة تاريخياً هي عوامل اقتصادية، والتحليل - بهذا - الشكل - اختزالي بدرجة ما[1]. وتقوم نظرية ستالين على عدم التفريق بين الأمة والقومية من ناحية، وقومية الشعوب الصغيرة المقهورة وقومية الأمة الامبريالية القاهرة من ناحية أخرى. ويعرف ستالين الأمة بأنها مجموعة مستقرة نشأت بصورة تاريخية على أساس اللغة والأرض والحياة الاقتصادية المشتركة (السوق) وتكوين نفسي مشترك يظهر في وحدة ثقافية، وإذا افتقرت إلى واحدة من هذه السمات فهي ليست أمة[2].

ويربط ستالين بين نشوء الأمم وصعود البرجوازية كظاهرة اجتماعية مرتبطة بنمط الإنتاج الرأسمالي كما عرفه المجتمع الأوروبي، يقول إن الأمة ليست مجرد مقولة تاريخية ولكنها مقولة تاريخية تنتمي إلى عصر محدد هو عصر الرأسمالية الصاعدة.. إن السوق هي المدرسة الأولى التي تتعلم فيها البرجوازية قوميّتها[3].

وإلى جانب النظريات القومية الثلاث السابقة ظهر العديد من المحاولات التوفيقية والتي لا ترتقى احداها إلى مستوى تقديم نظرية رابعة، ومن أبرز هذه المحاولات السعي للتوفيق بين النظريتين الألمانية والفرنسية[4]. والواقع أن أغلب المحاولات التوفيقية لم تتجاوز الأطر التاريخية والنظرية للنظريات القومية الثلاث، بل حاولت تقديم عنصر أو تأخير آخر عند الحديث عن عناصر القومية وأسباب ظهور الأمة كاللغة والأصل والتاريخ المشترك والسوق الاقتصادي والدين والآمال المشتركة والرغبة في الحياة المشتركة.

---

(1) هوراس دافيز مرجع سابق، ص 98.

(2) ستالين، **الماركسية والمسألة القومية**، (بيروت: دار الفارابي، 1957)، ص ص 16 ـ 18.

(3) ستالين، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الثاني (موسكو: دار التقدم، 1971)، ص 316.

(4) محمد كامل ليله، **المجتمع العربي والقومية العربية**، ط 1، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1966)، ص ص 558 ـ 560.

2 ـ تكييف التيارات الإيديولوجية القومية:

في هذا السياق لا يمكن القول بوجود نظرية عربية مستقلة في القومية، أو مدرسة عربية في فهم وتحليل الظاهرة القومية، حيث تأثر أغلب السياسيين والمفكرين العرب القوميين، إلى حد كبير، بالنظريات القومية التي قدّمها الفكر الأوروبي. وقد اختلفت درجة التأثر من مفكر أو سياسي عربي إلى آخر، مع ملاحظة أن هذا التأثير شمل أنصار الاتجاه القومي المصري (الوطنية المصرية) والاتجاه القومي العربي، رغم أن الوطنية والقومية لا تترادفان في الفكر العربي.

ولتوضيح هذا التأثر المشترك يمكن الإشارة إلى مفاهيم رفاعة رافع الطهطاوي عن الوطن والوطنية والتي جمع فيها بين مفاهيم وأمثلة من التراث والتاريخ العربي، إلى جانب مفاهيم حديثة أنتجتها الثقافة الفرنسية بخصوص تعريف الوطن والمواطن والرابطة[1] الوطنية، وفي مطلع القرن العشرين يزداد تأثر المثقفين الليبراليين بالنظريات القومية الأوروبية، وخاصة النظرية الفرنسية، وتعكس أعمال أحمد لطفي السيد هذا التأثير حيث لم يعد يهتم بتأصيل مفاهيم الوطن والمواطن على أسس أصولية إسلامية[2].

بينما خضع مفكر قومي عربي كساطع الحصري (1880 ـ 1968) لتأثير النظرية الألمانية في القومية حيث ركّز على اللغة[3]. كما أكد على علمانية العروبة، فدولة

(1) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسة في الهوية والوعي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص ص142، 144، 283.

(2) Ahmed D, J, M, the Intellectual Origins of Egyptian Nationalism (London: Oxford University Press, 1960), pp. 90-104,

ولمزيد من التفاصيل أنظر حسين فوزي النجار، أحمد لطفي السيد، سلسلة الإعلام، ع 4، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975).

(3) وليام. ل. كليفلاند، **ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة**، ترجمة فكتور سحاب، ط 1، (بيروت: دار الوحدة، 1982)، ص 255.

الوحدة العربية لا بد أن تكون علمانية تفصل الدين عن الدولة[1]. من هنا تصدق ملاحظة باحث أجنبي بشأن استعارة مفاهيم الوطنية والديمقراطية من الغرب واستخدامها في مواجهة الغرب[2].

هكذا لم يمنع الاختلاف أنصار التيارين الوطني المصري والقومي العربي من التأثر بالنظريات القومية الأوروبية، وإن ظل التأثر بالنظرية الماركسية في القومية محدوداً للغاية. ولا شك أن هذا التأثير قد خلق عدة مشكلات نظرية وعملية في تكوين التيارين القطري والقومي وعلاقاتهما. ولا سيما أن النظريات القومية الأوروبية لم تواجه إشكاليات علاقة الدين بالدولة، والموقف من الاستعمار، والتفريق بين الانتماء الوطني (القطري) والانتماء القومي العربي، والانتماء للعالم الإسلامي، فالوطنية والقومية مترادفتان بالنسبة لكثير من الأمم كالأمة الفرنسية والأمة الإيطالية والسويدية[3].

كذلك فإن نظريات القومية الأوروبية جاءت نتاج تفاعلات تكوين اجتماعي يسوده نمط إنتاج رأسمالي، أفرز طبقة برجوازية مهيمنة طرحت الليبرالية كإيديولوجية عامة تعتمد على التعددية وفصل الدين عن الدولة. إن مثل هذه التطورات المادية والثقافية لم يشهدها الواقع العربي بما في ذلك مصر، ومن ثم حمل الفكر القومي الذي طرح في الساحة العربية والمصرية الكثير من سمات التقليد والنقل عن الخبرة الأوروبية، كما أغفل الفكر القومي العربي حتى وقت قريب أن تحليل التجارب التاريخية في تشكيل الأمم وظهور الدول القومية خارج النطاق الأوروبي يقدم ما يدحض مصداقية العديد من مكونات

---

(1) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، 1930 ـ 1970، مرجع سابق، ص 121.

(2) J,H.Dunne, Religious and Political trends in Modern Egypt (Washington: published by the author, 1950), p.8.

(3) عبد الرحمن البزاز، بحوث في القومية العربية، (القاهرة: معبد الدراسات العربية، 1962)، ص 40 ـ 41.

النظريات القومية الأوروبية التي سادت العالم تقريباً. وعبرت في الوقت نفسه عن تمحور الفكر الأوروبي حول ذاته ضمن إطار الخبرة الأوروبية، فقد ثبت أن شكل الأمة والقومية لا يرتبط بالضرورة بنمط الإنتاج الرأسمالي وصعود البرجوازية ومحاولاتها الاستيلاء على السوق الداخلية. كما لا ترتبط القومية بطبقة معينة، وبالمثل لا توجد علاقة بين ظهور الفكر الليبرالي وظهور الفكر القومي، كذلك لا يمكن التسليم بمقولة أن الأمم ستنتهي بنهاية المجتمع الطبقي، وخاصة أن التجارب الاشتراكية أثبتت نمو وازدهار الأمم وتماسكها[1]. ومن ناحية أخرى سمح تأويل المبدأ القومي بظهور تيارات ومدارس عديدة، حيث أدمج المبدأ القومي في إطار النازية الألمانية والفاشية الإيطالية والقومية الأمريكية، كما سمح هذا التأويل أيضاً بإدماج الوطنية والقومية العربية باسم العروبة في إطار مفهوم الأمة الإسلامية وجماعة المسلمين.

وتحفل الساحة الفكرية في مصر بممثلي مدرسة النقل والاقتباس، ومدرسة الاجتهاد سواء فيما يتعلق بتفاعل الفكرة القومية على الصعيدين المصري الوطني (القطري) أو القومي العربي*. فقد حاول فريق من المثقفين الليبراليين ذوي الثقافة الغربية تأصيل مفاهيم الوطن والمواطن على أسس تنتمي للنظريات القومية الغربية، وبالليبرالية كإيديولوجيا مطروحة ولكن بدون الإعلان عن العداء للإسلام بينما ظل فريق من المفكرين والسياسيين يطرحون المفهوم التراثي أو الأصولي للأمة والوطن، الذي يقوم على أنه لا قومية في الإسلام، فالمسلمون كلهم أمة واحدة، لأن الأمة هي جماعة المسلمين مهما كانت جنسيتهم، بينما احتفظ الوطن بمعناه التقليدي وهو مسقط الرأس أو البيت أو الديار[2].

---

* لم يهتم الفكر القومي العربي بموضوع الأقليات. كما أن جانباً لابأس به من الإضافات النظرية على الفكر القومي جاء من وقائع الممارسات؛ السيد ياسين، تحليل مضمون الفكر القومي العربي، مرجع سابق، ص ص 196، 192.

(1) سمير أمين، **الأمة العربية**، الطبعة الأولى، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1988)، ص ص 15 ـ 26.

(2) أنيس صايغ، **الفكرة العربية في مصر**، (بيروت: مطبعة هيكل الغريب، 1909)، ص ص 43 ـ 45.

هكذا دخل المبدأ القومي في خضم الانقسامات الأيديولوجية في مصر، وأضحى كل تيار يمتلك مفاهيم محددة للقومية ولحدود الجامعة المصرية وهوية مصر بين الانتماء للتاريخ الفرعوني أو الحضارة العربية الإسلامية، فضلاً عن العلاقة بأفريقيا وحوض البحر الأبيض المتوسط. وترتب هذه المفاهيم والانتماءات أدواراً ثقافية وسياسية على المجتمع المصري في الحاضر والمستقبل، عالجها كل تيار وحاول أن يوضح تفاصيلها.

على أن التيار التحديثي الليبرالي، وكذلك التيار الأصولي الإسلامي لم يمتلكا نظريتين محدودتين متقابلتين بشأن حدود المبدأ القومي وهوية مصر ودورها الحضاري والسياسي، وإنما ظهرت عدة اجتهادات ومفاهيم مختلفة داخل المدارس المتباينة في إطار كل تيار أيديولوجي، ولا ينفي هذا التعدد والتباين وجود مشتركات تجمع المدارس المختلفة لكل تيار في مواجهة مدارس التيار الآخر.

لقد نقل ممثلو التيار الليبرالي التحديثي عن النظريات القومية الأوروبية، ولكن بدرجات مختلفة، إلا أنهم اتفقوا على وجود أمة مصرية من قبل التاريخ، وعلى العداء لفكرة الجامعة الإسلامية[1]، لكن دون الهجوم على الإسلام. بينما ظل التيار الأصولي الإسلامي يستعيد مفاهيم تراثية كالإمامة أو الخلافة مع محاولة تطويرها أو مجرد النقل الميكانيكي عن التراث دون محاولة للاجتهاد كما هو الحال عند حسن البنا وبعض مشايخ الأزهر[2]، فقد رفض حسن البنا القومية والعالمية، فالقومية مبدأ خطر لا ينتج إلا الشرور والآثام والحروب والتخاصم والتنافس والتزاحم.. ثم تحدث عن قومية الإسلام التي تسمح للإنسان أن يعمل لصالح وطنه أي موطنه[3].

---

(1) من أنصار الأمة المصرية بهذا الفهم كل من طه حسين وسلامة موسى وعبد القادر حمزة وسليمان حزين وشفيق غربال وحسين فوزي وتوفيق الحكيم ولويس عوض.

(2) Manzoor addin Ahmed, Umma, the Idea of a Universal Community, Islamic Studies, Spring 1975, No 1. pp. 27 - 53.

(3) حسن البنا، لا القومية ولا العالمية بل الأخوة الإسلامية، الإخوان المسلمون، ربيع ثاني، 1352هـ.

أما شيخ الجامع الأزهر محمد أبو الفضل الجيزاوي ومفتي الديار عبد الرحمن قمر فقد أعلنا رسمياً إدانتهما لفكرة القومية العربية، وأكدا عام 1928 أن القومية لا تكون إلا بمقتضى الدين، وأن الإسلام قد جعل من المؤمنين إخوة موحداً بذلك بين العربي وغير العربي[1]. وفي عام 1933 أكد الشيخ محمد التفتازاني أن الإسلام عدو الشعوبية والإقليمية[2].

3 ـ الفكرة القومية العربية في إطار التيارات الايديولوجية المصرية:

لم تطرح الفكرة العربية في مصر ـ كما هو الحال في المشرق العربي ـ كقطب ايديولوجي مستقل في مشروع لتأسيس دولة عربية حديثة تنفصل عن السيادة العثمانية، ذلك لأن السمات الخاصة للتكوين الاجتماعي المصري، وتراث الوحدة الجغرافية والكيان الواحد ساعد على ربط الفكرة القومية بمصر الوطن، وبمفهوم الكيان السياسي الواحد[3]. وقد عزز من ذلك الاستقلال الذاتي الذي حصلت عليه مصر طبقاً لمعاهدة 1840.

لقد استقرت الوطنية المصرية وأصبح لها الغلبة على المستويين الفكري والسياسي، حيث دشن مشروع محمد علي الأساس الموضوعي لتمايز الوطنية المصرية عن الدولة العثمانية التي كانت تجسد على المستوى الشكلي فكرة الدولة الإسلامية أو دولة الخلافة المستندة إلى فكرة الأمة الإسلامية[4]. إلا أن تمايز الوطنية المصرية لم يقض على الدعوة للجامعة الإسلامية، بينما لم تحتل القومية العربية نقطة مركزية في نسيج أيٍّ من مدارس الفكر والحركة في مصر، بل ظلت مجرد فكرة تخضع للتأويل الفكري والتوظيف السياسي والاجتماعي من قبل

---

(1) عاصم الدسوقي وآخرون، **بحوث في التاريخ الحديث**، (القاهرة، مطبعة جامعة عين شمس، 1976)، ص ص 153 ـ 167.

(2) مارسيل كولمب، **تطور مصر 1924 ـ 1965**، ترجمة زهير الشايب (القاهرة، مكتبة مدبولي، بدون تاريخ)، ص 205.

(3) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، مرجع سابق، ص 283.

(4) Albert Houriani, Arabic thought in the liberal age 1798-1939 (London: Cambridge University, Press, 1989) pp. 193-194

التيارين الايديولوجيين الرئيسيين في مصر على اختلاف مدارسهما. وفي هذا السياق يمكن القول بأن الأصولية الإسلامية، سواء التجديدية أو السلفية، كانت أكثر اهتماماً بتوظيف الفكرة العربية لصالحها، انطلاقاً من كون نهضة العرب مرادفة لنهضة الإسلام، وأن قيام دولة عربية موحدة خطوة على طريق الوحدة الإسلامية الشاملة[1]، من هنا ذهب أكثر من باحث إلى أن الفكرة العربية في مصر لم تتحرر من مفاهيم الأمة الإسلامية والرابطة الإسلامية أو الرابطة الشرقية[2]. ويوضح أنيس صايغ تلك العلاقة في ضوء أن المنهل الحضاري الأوروبي واصل تغطية التفكير القومي المصري بالنشاط والاندفاع السابق، ولكن المنهل الإسلامي، وقد أدرك خطورة منافسة المنهل الأول له، اضطر للتحالف مع دولة الفكرة العربية، وتأليف جمعية مشتركة معها، بحيث استمدت تلك النواة قوة جديدة ما كانت تحلم بها لو أنها عملت وحدها ضد الإسلامين وضد الانعزاليين. وهنا لا بد لنا من الإشارة إلى أثر هذا التحالف في صبغ الفكرة العربية بصبغة محافظة، إلى حدٍّ ما[3]. على أن آثار هذا التحالف لم تكن بهذه الصورة السلبية التي يرصدها صايغ وذلك في ضوء الحقائق الآتية:

أ - لم يتخلص المفكرون والدعاة القوميون العرب حتى نهاية الحرب العالمية الأولى من الجذور الإسلامية فيما عدا نجيب عازوري[*] أحد الرواد القلائل

(1) يظهر هذا التوظيف في أعمال حسن البنا على سبيل المثال، أنظر: حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، القاهرة، دار الاعتصام، 1977.

(2) G, Wendell, The Evaluation of the Egyptian National Image (New York - free press 1972. p. 159.

(3) أنيس صايغ، مرجع سابق، ص 16.

(*) نجيب عازوري (1881 ـ 1916) مسيحي سوري درس الإدارة في فرنسا، وتولى بعد عودته منصب نائب حاكم القدس وكان من رواد الحركة القومية، ويقدم كتابه (يقظة الأمة العربية) خلاصة لأفكاره حيث دعا فيه إلى قيام دولة عربية من البحر المتوسط إلى الخليج العربي وشبه الجزيرة العربية وتتصدى للخطر الصهيوني في فلسطين وتأخذ هذه الدولة بفصل الدين عن الدولة وحرية الأديان وتساوي جميع المواطنين أمام القانون ـ Albert Hourani, op. cit. pp. 277, 279

القلائل الذين لم يقدر لهم الشعبية أو الجماهيرية التي حظى بها واحد مثل الكواكبي، لأن الأخير لم يخرج في إحدى نظراته للأمة عن المفهوم الإسلامي التقليدي[1].

ب ـ جهود بعض ممثلي الأصولية الإسلامية التجديدية للتوفيق بين العروبة والإسلام، وكان من بين هؤلاء سوريون مقيمون في مصر أمثال عبد الرحمن شهبندر ورفيق العظم ومحمد رشيد رضا ومحب الدين الخطيب. كذلك حاول فريق من المصريين التأليف بين الوطنية والعروبة والإسلام لعل أبرزهم علي يوسف وأحمد حسن الزيات.

ج ـ اتفاق أنصار فكرة الجامعة الإسلامية وأنصار فكرة الجامعة العربية على انتماء مصر العربي الإسلامي وضرورة الحفاظ على مقومات الثقافة العربية الإسلامية والتقاليد الشرقية، والعمل على النهوض بها. بعبارة أخرى كان ثمة اتفاق يجمع الفكرتين حول الوجود القومي العربي أي وجود العرب كأمة، فالعروبة بالمفهوم التقليدي هي جوهر هذا الوجود. أما التحرك السياسي القومي لترجمة ذلك الوجود إلى دولة عربية واحدة، فإنه يفرق بين الفكرتين على مستوى الغايات والوسائل.

د ـ رفض القسم الأكبر من تيار الليبرالية التحديثية للفكرة العربية، والقول بهوية مصر العربية الإسلامية، وطرح فكرة القومية المصرية استناداً إلى الفرعونية أو البحر متوسطية، أو الاتجاه الأفريقي الممثل في وحدة وادي النيل وامبراطورية مصر في أفريقيا[2].

حصاد ما سبق أن اللقاء أو التحالف الذي ربط بين النزعة الإسلامية بمدارسها والفكرة العربية كان نتيجة طبيعية للتطور التاريخي المتميز للمجتمع المصري من

---

(1) السيد ياسين، تحليل مضمون الفكر القومي العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980)، ص 63.

(2) نبيه بيومي عبد الله، **تطور فكرة القومية العربية في مصر**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1975)، ص ص 31 ـ 71.

جهة، ولطبيعة تأثر نشأة الفكر القومي العربي بالجذور الإسلامية من جهة أخرى، وبقدر ما دعم هذا التحالف عن الفكرة العربية في مصر، بقدر ما أثر على غياب مشروع ايديولوجي مستقل يرتكز على القومية العربية، ويطرح مشروعاً لتأسيس مجتمع ودولة على نحو ما حدث في المشرق العربي، وعلى نحو ما حدث للفكرة القومية المصرية.

لقد ظلت الفكرة العربية مجرد عنصر أيديولوجي يدخل في صراع وتركيب الانقسام الايديولوجي الحادث في المجتمع المصري، بمعنى أن تيار الأصولية الإسلامية على اختلاف مدارسها، والليبرالية التحديثية على اختلاف مدارسها، قد وظفت الفكرة العربية لصالحها سواء بشكل سلبي أو إيجابي، المهم أن الفكرة العربية ظلت عرضة للاستغلال والتوظيف السياسي بين الفرقاء التقليدين في ساحة الفكر والعمل في مصر. وقد حجز ذلك تطور الفكر القومي العربي من ناحية، وانتشاره وتأثيره من ناحية ثانية.



المخطوط العربي وعلم المخطوطات
(الكوديكولوجيا)

أحمد شوقي بنّبين

لا يوجد حتى الآن بين علماء الفيلولوجيا وبين المختصين في علم المخطوطات موقف موحد تجاه الكوديكولوجيا. إن علم المخطوطات بالنسبة للفيلولوجيين هو من العلوم المساعدة التي تساعدهم على حلّ بعض المشاكل التي تعترضهم في ممارستهم لعملية نقد النصوص، بينما يرى الكوديكولوجيون أنه مادة أساسية تدرس لذاتها لا كوسيلة لتحقيق غاية أخرى، وأنه لا يمكن دراسة نص من النصوص دون معرفة الأسس المادية والظروف التي أنتج فيها المخطوط وكذا معرفة الطريقة التي وصل بها النص. وإذا كان هذا العلم جديداً بالنسبة للتراث العربي المخطوط فهو علم قديم عند الغربيين يستمد أصوله ومقوماته من أعمال علماء الفيلولوجيا الكلاسيكيين في القرن السابع عشر وعلى الأخص منهم الرهبان البندكتيون (Benidictines) كالراهب مونتفكون (Montfaucon) الذي يعتبر كتابه (La bibliotheca bibliothecarum) من أهم مصادر ومراجع هذا العلم. وإلى العصر الحديث كان علم المخطوطات يعتبر جزءًا من الباليوغرافيا التطبيقية أو التاريخية (Palaographie) للتعبير عن علم المخطوطات قبل أن يستعملوا لفظ هاندشرفتنكنده (Handschriftenkunde) واحتفظوا بلفظ باليوغرافيا لعلم الخطوط القديمة. أما في فرنسا حيث ازدهر البحث الفيلولوجي ازدهاراً كبيراً وظهرت أعمال جادة في هذا المجال خاصة في النصف الأول من هذا القرن فإن الفيلولوجي

الكبير «ألفونس دان» «Alphonce Dain» صاحب كتاب المخطوطات (Les Manuscrits) قد اقترح عام 1944 لفظ كوديكولوجيا (codicologie)[1] كترجمةٍ للفظ الألماني هاندشرفتنكنده (Handschriftenkunde) لدراسة العناصر التي تكون أو يتكون منها المخطوط بصرف النظر عن نصّ الكتاب، واقتصر لفظ باليوغرافيا[2] على دراسة الخطوط القديمة دراسة علمية[3]. وبهذا الاستعمال أصبح اللفظان يختلفان من حيث الهدف ومن حيث المنهج. الباليوغرافي هو الخبير في مادة الكتابة وطريقته هي طريقة المؤرخ الذي يدرس تطور الظواهر في الزمن، أما الكوديكولوجي فهو الخبير في مادة المكتوب (L'ecrit) تشبه طريقته طريقة العالم الأثري الذي يحاول إعادة بناء القطعة الأثرية المكتشفة. لهذا اقترح بعض علماء الفيلولوجيا في فرنسا وفي بلجيكا خاصة (مدرسة مازي Masei)[4] عبارة أثرية المخطوط (l'archéologie du manuscrit) للتعبير عن علم المخطوطات. فقد أبرز الفيلولوجي البلجيكي فرانسوا مازي استقلالية علم المخطوطات باعتباره مجموعة من الكتب كما أبرز الطبيعة الاركيولوجية لهذا العلم فقال: الكوديكولوجيا هي أركيولوجيا الكتب التي تعتبر أغلى وأنفس آثار حضارة معينة. والذي دعا هؤلاء العلماء إلى اقتراح هذه التسمية «أثرية

(1) لفظ مركب من كودكس Codex وتعني كتاب في اللغة اللاتينية، ولوكوس Logos وتعني علم وبحث في اللغة اليونانية. وقد دخلت المعجم الفرنسي عام 1959 . Grand Larousse encyclopedique

(2) لفظ باليوغرافيا من وضع العالم والراهب البندكتي مونفكون (Mantfaucon) استعمله لأول مرة في اللغة الفرنسية (Palèographie) بهذا الشكل في إحدى رسائله المؤرخة بتاريخ 14 دجنبر 1708 (انظر **المخطوطات** لألفونس دان، ص60، ط1975 بالفرنسية).

(3) يدخل ألفونس دان بعض عناصر الكوديكولوجيا في الباليوغرافيا مثل صناعة المخطوط وزخرفته وهندسته الشيء الذي جعل بعض الفيلولوجيين يخالفونه في ذلك. أما أحد المشارقة فإنه قد جعل دراسة المصطلحات المستعملة في المخطوطات جزء من هذا العلم. أنظر المورد، المجلد الخامس، العدد الأول، 1976، ص 144 ـ 145.

(4) منذ 1950 فرانسو مازي (Francois Masei) بدأ يهتم بهذه القضية حيث أثبت أن مخطوطات العصرين القديم والوسيط يجب أن تدرس وحدها كما تُدرس كل آثار الحضارات القديمة.

المخطوط» هو أن لفظ كوديكس Codex الذي هو جزء من كلمة كوديكولوجيا يستثني من هذا العلم كل ما ليس بكتاب كالقراطيس واللوحات واللفائف. والحقيقة أن عبارة «الكوديكولوجيا الوسيطية» (codicologie mèdiévale) في أوسع معانيها يمكن أن تغطي وتعبر عن كل ما هو مكتوب بما في ذلك اللفائف واللوحات الطينية. وقد ذهب آخرون وخاصة الفيلولوجي جلبير وي (Gilbert Ouy) إلى تسمية العلم الذي يهدف إلى جمع المخطوطات والبحث في مجموعاتها بحثاً مادياً بوثائقية المخطوط (archivistique du manuscrit) وذلك لأن عمل الكوديكولوجي قريب الشبه بالطرق التي يستعملها الوثائقي في البحث ودراسة الوثائق. وقبل هذا وذاك اقترح الفيلولوجي الفرنسي الكبير شارل سمران (Charles Samaran) لفظ كوديكوغرافيا (Codicographie) غير أنها لم تحظ بإجماع العلماء. ومع ذلك قد احتفظ بها للتعبير عن المرحلة الأولى أو القسم الأول من علم المخطوطات وهو التحليل والوصف، شأنها في ذلك شأن عدد من الثنائيات المعروفة في اللغة الفرنسية مثل Iconographie و Iconologie، Bibliographie و Bibliologie، Ethnographie و Ethnologie فالكوديكوغرافيا هي فَنُّ تحليل ووصف المخطوطات ومجموعات المخطوطات بينما الكوديكولوجيا تعتمد التأويل واستغلال النتائج التي يتوصل إليها عن طريق باليوغرافيا، اركيولوجيا ووثائقية المخطوط.

هذا من حيث تحديد المصطلح، أما من حيث المفهوم فإن الكوديكولوجيا هي دراسة كل أثر لا يرتبط بالنص الأساسي وبالتالي بحث العناصر المادية للمخطوط. وبعبارة أخرى هو علم يهدف إلى دراسة كل ما هو مكتوب في الحواشي والهوامش من شروح وتصحيحات وما إلى ذلك من معلومات عن الأشخاص الذين تملَّكوه أو نسخوه أو قرأوه أو استعملوه أو وَقَفُوه ثم الجهة التي آل إليها والمصدر الذي جاء منه ثم العناصر المادية المتعلقة بصناعة المخطوط من ترتيب وتوريق وترقيم وغير ذلك، ثم تاريخ المجموعات ووضع القوائم والفهارس العلمية، والكشافات وفهارس الفهارس وغيرها.

وقبل دراسة بعض العناصر المكونة للكوديكولوجيا نرى بإيجاز كيف كان

اهتمام كلّ من الغربيين والمشارقة بدراسة المخطوط باعتباره قطعة مادية بصرف النظر عن مادته وموضوعه[1].

بالنسبة للغربيين كانت دراسة المخطوط تعتبر دراسة ثانوية يُهتم به كوسيلة أو مصدر للتاريخ الثقافي كدراسة عصر معين من جوانب مختلفة، أو يُهتمّ به كقطعة أثرية نادرة كما كان يصنع ببعض النسخ الخزائنية مثلها (كالمصاحف في التراث العربي المخطوط). غير أن علماء الفيلولوجيا اليوم قد اختاروا مقاربة معاكسة لدراسة المخطوط بمعنى أن التاريخ الثقافي يصبح عند الاقتضاء إحدى الوسائل للبحث في تاريخ المخطوط، وينصب الاهتمام حول الأرصدة الضخمة من المخطوطات المحفوظة في مختلف الخزانات. فما هو عدد المخطوطات التي نُسخت في فترة معينة من فترات التاريخ؟ بأي ثمن؟ وبأي وسائل؟ مثل هذه الأسئلة وغيرها هي التي يحاول الكوديكولوجي الأوروبي اليوم الإجابة عنها وذلك بوضع المخطوط في محيطه المادي والتاريخي.

إن المحاولات الأولى في هذا المجال من الغرب كانت محاولات فردية يقوم بها جامعيون مختصون في المخطوطات القديمة ثم أصبحت فيما بعد عبارة عن عمل جماعي في إطار مؤسسة أو معهد للبحث تشرف عليه الدولة. وهذه هي السبل التي سلكها البحث العلمي في العصر الحديث. وأول معهد أنشىء في أوروبا لهذا الغرض هو معهد البحث وتاريخ النصوص في فرنسا

---

(1) لفظ مخطوط حديث في العربية، يبدو أنه ظهر مع ظهور الكتاب المطبوع ـ أما قبل ذلك فكان القدماء يقولون تأليف أو مؤلفات، كتب الأصول، الكتب الأمهات، أو الكتب الأساسية لأنها كانت تحوي أساسيات العلم. أما في الفرنسية فإنّ مفرد مخطوط (manuscrit) لم يستعمل إلا في عام 1594 لأول مرة بمعنى مخطوط في مقابل مطبوع. والكلمة حديثة كذلك حتى في اللغتين اليونانية واللاتينية. وعندما نجد لفظ كيروغرافوم (Chirographum) في اليونانية في القرن الثاني قبل الميلاد ومنوسكربتم (Manuscriptum) في اللاتينية في القرن الثالث بعد الميلاد فإنها لا تعني كتابةً باليد بالمفهوم الحديث بل كانت تعني الطابع الأصيل للمخطوط أو النسخة الأصلية التي نسخها المؤلف بيده والتي يطلق عليها اليوم النسخة الأصلية (L'original) أو الأوتوغراف (L'autographe)

التابع للمركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) في عام 1937م[1].

أما المخطوط الشرقي[2] والعربي منه على الخصوص فإنه لم يحظ بما حظي به أخوه في الغرب من عناية واهتمام الباحثين قديماً وحديثاً. فإشارات القدماء إلى موضوع المخطوطات في مصادر التراث نادرة جداً. وأما دراسات المحدثين من الغربيين والمشارقة للمخطوط العربي على الرغم من وجود الوعي والشعور بهذا المشكل فإنها لا تسد الفراغ الذي تركه القدماء في هذا المجال ولم تجب عن التساؤلات التي يطرحها مشكل المخطوط العربي في الوقت الراهن. فباستثناء الأبحاث الدورية عن المخطوط العربي وهي في معظمها أبحاث غير كوديكولوجية فإن معظم الدراسات الحديثة في هذا الميدان لم تهتم بالمخطوط العربي وفق القواعد الحديثة لعلم المخطوطات. إن موريتز (Moritz) في كتابه **الخطاطة العربية** 1905 (Arabic Paleography) قد اكتفى بعرض لوحات مختارة من بعض المخطوطات والمصاحف ترجع إلى عصور مختلفة دون إخضاع هذه النماذج لدراسة مخطوطية من جهة وباليوغرافية من

(1) هدف هذا المعهد هو البحث في النصوص القديمة والوسيطة وتناقلها. وهو يتكون من شعب مختلفة وهي الشعبة الاغريقية، والشعبة اللاتينية، والشعبة العبرية، والشعبة العربية. وهناك قسم يدعى قسم الكوديكولوجيا الذي توافيه الشعب الأخرى بالنتائج التي تتوصل إليها من دراسات باليوغرافية وكوديكوغرافية كدراسة المكتبات القديمة، والبحث في المتملكين وغير ذلك. ويحتوي هذا المعهد على مخبر لدراسة المخطوط يستعير تقنيات علم الفيزياء والكيمياء لدراسة المخطوطات والمحافظة عليها كالتحليل الكيميائي للمداد والأوعية، والهولوغرافيا للمقارنة بين الخطوط، والبتارديوغرافيا لمعرفة علامات الكاغد (الفيليغران). وينشر مجلة **تاريخ النصوص**، الدورية الدولية الوحيدة المتخصصة في تاريخ النصوص. وهذا المعهد هو المقر للمجلس الدولي للباليوغرافيا الذي أنشىء في 1953. ويهتم بالكوديكولوجيا كذلك جماعة من قسم الدراسات الإنسانية الفرنسية من قسمي 14 و15 التابع للمركز الوطني للبحث العلمي كذلك. La Section de l'Humanisme français des XIV et XV^{e} Siecle (C.N.R.S).

(2) باستثناء المخطوط العبْري لأن شعبة اللغة العبرية في معهد تاريخ النصوص بباريس تعد من أنشط شعب هذا المعهد.

جهة أخرى، تكشف عن تطور الخط العربي وتبيّن ملامحه. وأما **الكتاب الاسلامي** (The Islamic Book) فإن مؤلفيه توماس ارنولد وادولف كروهمان (A. Grohmann و T. Arnold) قد اقتصرا على فنون الكتاب الاسلامي من زخرفة ورسوم وتذهيب وتجليد من القرن السابع حتى القرن الثامن عشر الميلادي. أما **الكتاب العربي** (The Arabic Book) فإن جوهانيس بدرسون (Johannes Pedersen ت 1977م) قد تحدث فيه عن الكتاب العربي منذ النشأة إلى عصر الطباعة مروراً بالمكتبات الاسلامية وتاريخ الوراقة والورّاقين والخط العربي وأنواعه وفنونه والخطاطين أمثال ابن مقلة وابن البواب والمستعصمي وغيرهم معتمداً في ذلك على مصادر التراث العربي خصوصاً **معجم الأدباء** لياقوت الحموي وصبح الأعشى للقلقشندي[1].

وقد خصّ صلاح الدين المنجد المخطوط العربي بدراسة نشرها عام 1960 بعنوان: الكتاب العربي المخطوط إلى القرن العاشر الهجري - وهو عبارة عن نماذج مصورة اختارها من بعض المخطوطات دون إخضاعها لأية دراسة مخطوطية. أما كتاب «المخطوط العربي من النشأة إلى القرن الرابع الهجري» 1978 لعبد الستار الحلوجي فإنه يحدثنا عن ظهور المخطوط العربي وصناعته في العصور الاسلامية الأولى، ولم يستطع المؤلف أن يصدر أحكاماً نهائية عن المخطوط العربي نظراً لقلة ما بقي من مخطوطات ترجع إلى هذه الفترة[2]. إن هذه الأعمال العلمية على أهميتها فإنها لم تدرس المخطوط العربي دراسة مخطوطية ويبقى هذا الموضوع حقلاً بكراً يحتاج إلى الدراسة والبحث باستثناء بعض المحاولات فردية كانت أو جماعية يقوم بها بعض

---

(1) نشر الكتاب أولاً باللغة الدانماركية عام 1946م ولم يظهر باللغة الانجليزية إلا في عام 1984 بترجمة جوفري فرينش (Geoffrey French) ولم يصل إلى العالم العربي بهذه اللغة قبل عام 1985. وعرّبه عن الانجليزية السيد حيدر غيبه في عام 1989. وطبع بدمشق بمطبعة الأهالي.

(2) وضع العالم العراقي كوركيس عوّاد كتاباً بعنوان: «أقدم المخطوطات العربية في مكتبات العالم حتى 500 هـ» أحصى فيه 717 مخطوطاً. وقد أغفل المؤلف بعض المخطوطات التي ترجع إلى هذه الفترة مثل مخطوط أبي عبيد القاسم بن سلام الذي نسخ عام 252هـ على الورق والمحفوظ بخزانة جامعة ليدن بهولندة.

المستشرقين في بعض البلاد الأوروبية[1]. لِنَرَ الآن بعض العناصر الأساسية التي يشتغل بها علماء الكوديكولوجية في إطار دراسة المخطوط الأوروبي مع الإشارة إلى أي حد أمكن تطبيقها على المخطوط العربي.

1 ـ الكشافات أو قوائم المخطوطات

وضع قوائم المخطوطات هي مهمة عالم المخطوطات الأولى والأساسية ولا يستغنى عنها إلا بعد أن توضع فهارس علمية مبنية على قواعد ثابتة. وقد خطا الغربيون خطوات كبيرة في هذا الميدان خصوصاً فيما يتعلق بالمخطوطات الاغريقية واللاتينية. إنهم فهرسوا الخزانات ووضعوا الفهارس الموحدة (Catalogues Collectifs) وقاموا بإحصاء مخطوطات اللغات الأوروبية القديمة[2]؛ وبدأوا في تحقيق مشروع وضع فهرست دولي موحد يضم جميع مخطوطات الغرب[3]. كما وضعوا فهارس المخطوطات الاغريقية حسب الفنون كفهارس المخطوطات الطبية والفلاحية وكتب الصنعة. ويهتمون الآن بوضع فهارس للمخطوطات الفريدة والنادرة وأخرى للمخطوطات القديمة أو الأصلية وأخرى بالمخطوطات المزخرفة إلى غير ذلك من الفهارس العلمية، فإين مخطوطاتنا العربية من مثل هذه الفهارس؟ حتى الآن ليس هنا من كشاف شامل لمخطوطاتنا العربية، والتراث المخطوط الذي تقدمه لنا الكشافات والأدلة الببليوغرافية والفهارس لا يعدو نصف ما هو مصون في مختلف

---

(1) من المحاولات الفردية تلك التي يقوم بها المستشرقون الهولنديون مثال ويتكام، وجيكرز، وكوننكسفلد (Koningsfild). أما المحاولات الجماعية فهي التي تقوم بها جماعة القسم العربي بمعهد البحث وتاريخ النصوص غير أن هذه المحاولات لا تزال في البداية وإن كان بعض أفرادها مثل المستشرقة امبير جونفييف (Imbert Geneviève) يهتم بتاريخ النصوص.

(2) يبدو أن عدد المخطوطات الاغريقية المحفوظة في مختلف خزانات الغرب لا يتجاوز خمسة وخمسين ألف مخطوط (55000). وعدد اللاتينية منها ثلاثمائة ألف (300,000) مخطوط.

(3) هو مشروع العالم الأميركي ريشاردتسون (Richardson) الذي وضع **«الفهرس الدولي الموحد للمخطوطات»** (A Union World Catalogue of Manuscrit Books) غير أن هذا المشروع قد توقف، ولم يعد من السهل في الوقت الراهن وضع فهرس بهذا الحجم.

الخزانات العالمية. وحتى الفهارس العلمية القليلة التي وضعت لهذا التراث فهي مختلفة متباينة في طرقها ومناهجها، تختلف من بلد إلى بلد بل من مكتبة إلى مكتبة داخل البلد الواحد. وإذا كانت الفهرسة هي العنصر الوحيد من عناصر علم المخطوطات الذي يمارس في العالم العربي فإن المشتغلين بها يختلفون في الطرق المستعملة علاوة على عدم التخصص الذي يتصف به أغلبيتهم. وما ظهر من فهارس متخصصة في بعض البلاد العربية فهو قليل جداً بالنسبة لهذا التراث الغني.

2 ـ فهرس الفهارس

خطا الأوروبيون في هذا المجال كذلك خطوات كبيرة حيث وضعوا قوائم للفهارس الموضوعة لمساعدة الباحثين والفيلولوجيين على الخصوص. وعلى الرغم من وجود محاولات فيما يخص المخطوط العربي بدءًا ببروكلمان في تاريخ الأدب العربي وانتهاء بكوركيس عوّاد بفهارس المخطوطات العربية في العالم فإن الموضوع لا يزال بحاجة إلى تضافر الجهود وفهرسة ما لم يفهرس من مخطوطات وضمّ هذه الفهارس في فهرس موحّد يفي بالمطلوب[1].

(1) يعتبر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان أول كتاب لفهارس المخطوطات العربية في العالم. وتلاه فيما بعد كتاب المستشرق فايدا (Vajda) بعنوان: دليل الكاتالوكات ولوائح المخطوطات العربية 1949. (Repertoire des Catalogues et inventaires des manuscrits arabes). وفي سنة 1967 نشر ويسمان (A. J.W. Huisman) كتاب المخطوطات العربية في العالم (Les manuscrits arabes dans le monde) Leiden, 1967). قد اعتمد فيه بالدرجة الأولى على كتاب المستشرق «فاجدا»؛ كما استفاد من معارف وتجارب العالم الانجليزي بيرسون (M.J.D. Pearson) صاحب **الكشاف الاسلامي** (Index Islamicus). وتلا هؤلاء فؤاد سيزكين Fuat Sezgin بكتابه الذي لم ينته منه بعد وعنوانه: **تاريخ التراث العربي** (12 مجلداً حتى الآن). وآخر محاولة في هذا المجال تلك التي وضعها كوركيس عواد وذلك بكتابه الذي نشره في الكويت عام 1984 بإيعاز من معهد المخطوطات العربية وأكاديمية الأردن وعنوانه: فهارس المخطوطات العربية في العالم.

3 ـ وصفات المخطوطات (Notices Des manuscrits)

تعني وصفات المخطوطات الوصف الذي يخصّص لمخطوط معيّن في دورية أو كتاب كأن يصف الناشر المخطوطة التي حققها. وتختلف هذه الوصفات باختلاف الواصفين، منهم من يقصرها ومنهم من يطيلها. ففي حالة القصر يقع إخلال بعملية الوصف، وفي حالة الإطالة تعتبر العملية لدى علماء الفيلولوجيا البداية الأولى لعملية التحقيق العلمي. ومهمة الكوديكولوجي أن يضع ببليوغرافيا موثقة لهذه الوصفات. فإذا وجد مثل هذا العمل في أوروبا بالنسبة للمخطوط الغربي فإننا لا نجد مثله فيما يخص المخطوط العربي[1].

4 ـ فهارس المخطوطات المؤرخة

إن التأريخ الدقيق أو التقريبي للمخطوطات يفيد الكوديكولوجيين وعلماء الفيلولوجيا خاصة من ناحيتين. أولهما: يُمكن من إعطاء قواعد متينة لتاريخ النصوص، ثانيهما: يساعد على تقدم الدراسات الباليوغرافية المحضة. ولا يخفى على أحد أهمية فهارس المخطوطات المؤرخة في جميع اللغات. ولا ينبغي أن تؤخذ تواريخ نسخ المخطوطات إن وُجدت كما هي، فما أكثر هفوات النساخ في هذا المجال. وعلى العالم بالمخطوطات أو الكوديكولوجي أن يتحلى بالتحرّي ويبحث في التاريخ الموضوع بحثاً علمياً، كثيراً ما اتضح بعد البحث الكوديكولوجي أن الناسخ ينقل تاريخ نسخ المخطوطة التي نقل منها أو نسخها أو حرّف تاريخ نسخها قصداً أو بدون قصد. ويأتي بعد وضع فهرس المخطوطات المؤرخة وضع فهارس المخطوطات المؤرخة بالتقريب اعتماداً على علمية وتجربة وحدس المفهرس أو اعتماداً على وقفية أو حدث تاريخي

---

(1) بالنسبة للتراث الغربي هناك مجلة سكربتوريوم (Scriptorium) التي ظهر أول عدد منها عام 46 ـ 1947 وهي دورية دولية للدراسات المتعلقة بالمخطوطات، وتعتبر نوعاً من البيليوغرافيات الجارية بحيث تنشر كشافاً سنوياً تشير فيه إلى الدراسات الجديدة والببليوغرافيات المتعلقة بالمخطوطات. بالنسبة للتراث العربي فإن كتاب صلاح الدين المنجد: **معجم المخطوطات المطبوعة** لا يعالج إلا جانباً واحداً من جوانب هذا العنصر من عناصر علم المخطوطات.

أو تملّك أو على مقارنة الخطوط أو ما شابه ذلك من العناصر التي يطلق عليها خوارج الكتاب. علامة الكاغد مثلها[1] (Filigraues) تمكن بعض الأحيان من تأريخ المخطوط إذا كان الكاغد أوروبياً لأن الكاغد ذا الأصل العربي يخلو من هذه العلامة، وقد وضع الأوروبيون هذا النوع من الفهارس مثل فهرس المخطوطات اللاتينية المؤرخة الذي وضعه العالمان الفرنسيان شارل سمران وروبير مارشال عام 1959م[2].

5 ـ فهارس النساخ

باستثناء المخطوطات الاغريقية[3] فإن مخطوطات اللغات الأخرى تفتقر إلى هذا النوع من الفهارس التي تؤدي خدمة جليلة للمهتمين بالتوثيق والتحقيق العلمي. فاعتباراً للدور الكبير والأساسي الذي لعبه النساخ والنساخة في التراث العربي المخطوط يجب القيام بأبحاث علمية ودراسات أكاديمية في مجال النساخة بعد وضع فهارس النساخ كما يجب وضع مونوغرافيات للنساخ المشهورين مثل ابن مقلة وابن البواب والمستعصمي وسواهم من مئات النساخ

(1) أنظر كتاب بريكت (Briquet): العلامات Les Filigranes في أربعة مجلدات.

(2) ليس هناك أعمال من هذا القبيل في مجال المخطوط العربي. كل ما هنالك أن المشاركين في ختام ندوة مخطوطات الشرق الأوسط التي انعقدت في شهر مايو 1986 قد أبدوا اهتمامهم بإنشاء نشرة اخبارية تسمح بتعريفهم بكلّ ما جدّ في مجال دراسة مخطوطات الشرق الأوسط. ويعمل الآن كلّ من الشعبة الرابعة للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا (باريس) ومؤسسة ماكس فان برشم (جنيف) (Max Van Berchem) على تحقيق هذا المشروع. وهذه النشرة ستكون وسيلة وبداية لأعمال باليوغرافية وكوديكولوجية أخرى تتعلق بالمخطوطات الشرقية وخاصة منها المخطوطات العربية كأن تدعو إلى وضع فهارس المخطوطات العربية المؤرخة وفهارس النساخ. وقد أُنشىء لتحقيق هذا المشروع والإسراع به بنك المعلومات [البطاقات] أطلق عليه فيمود (FIMMOD) يهتم بجميع أصناف المخطوطات العربية المؤرخة قبل 1500م. سواء تعلق الأمر بالمخطوطات المنسوخة بعناية أو المسودات.

(3) وضع فوجل Vogel فهرساً للمخطوطات اليونانية المؤرخة عام 1909. ومعلوم أن عدد المخطوطات الاغريقية المعروفة التي تم إحصاءها في مكتبات العالم لا يتجاوز خمسة وخمسين ألف مخطوط (55000).

المهرة الذين عرفتهم جميع البلدان الإسلامية في مختلف العصور والأزمان.

6 ـ فهارس نسخ المخطوطات

إذا وضع هذا النوع من الفهارس لمخطوطات الغرب، فإن مخطوطاتنا العربية تظل تفتقر إلى مثل هذه الأدلة البيبليوغرافية. أما كتابا بروكلمان وسيزكين تاريخ الأدب العربي وتاريخ التراث العربي اللذان تناولا هذا الموضوع فإنهما لم يُلمّا إلا بـ جزء قليل من التراث العربي المخطوط[1].

7 ـ فهرس المجمّعين ومجموعات الكتب

إن من بين مهام الكوديكولوجيا الأساسية إلقاء الضوء على تاريخ المجموعات الخطية. ما هي الأيدي التي تناولت وتصفحت المخطوط؟ من تملّكه من الناس؟ ما هي المكتبات أو المجموعات التي كان ينتمي إليها هذا المخطوط؟ هذا النوع من الأسئلة والتساؤلات التي تطرح للكوديكولوجي والفيلولوجي فيحاول الإجابة عنها بعد دراسة هذا المخطوط دراسة مخطوطية كوديكولوجية. إن مثل هذا البحث من شأنه أن يساعد المختصين في المخطوطات على معرفة الأسباب التي دعت إلى ضياع هذا المخطوط أو ذاك.

أما العناصر التي ينبغي أن تضمها وصفة الفهرس: 1) تاريخ المجمّع أي صاحب المكتبة أو تاريخ تكوين المجموعة. 2) الإشارة إلى المجموعات المختلفة للمجموعات الكبرى وأعني بها الكتب التي أغنت هذه المجموعات. 3) مصادر المخطوطات أو المجموعات. 4) تشتت المخطوطات وضياعها بالنسبة للمجموعات القديمة. 5) ذكر الفهارس القديمة مع مراجعتها[2]. ويهدف الكوديكولوجي كذلك إلى البحث عن المكتبات المفقودة أو المشتتة والإشارة إليها بحيث يمكن إعادة بنائها إذا ما وجدت الوصفات والقوائم الفهرسية.

وقد سبق لي أن أشرت في أحد هوامش هذا البحث إلى أن أحد الباحثين قد

---

(1) مثل **تاريخ الأدب العربي** لبروكلمان لا يزيد على عشرين ألف مخطوط عربي.

(2) أنظر **المخطوطات** (Manuscrits) لألفونس دان. ص90، ط3، 1975.

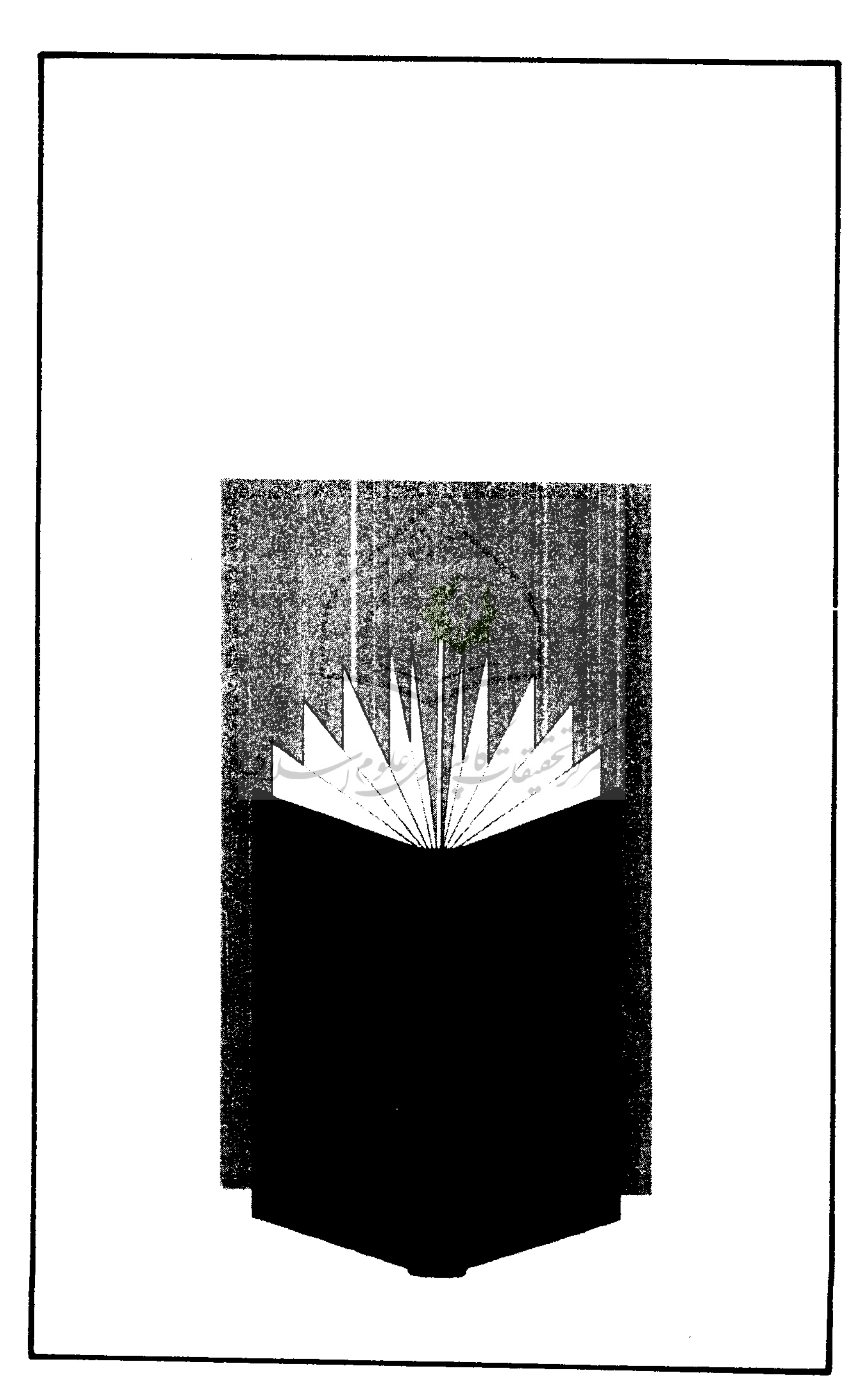
جعل دراسة المصطلحات المتعلقة بدراسة المخطوطات فرعاً من فروع علم المخطوطات. أعتقد أن هذه المهمة هي منوطة بالفيلولوجي أكثر مما هي منوطة بالكوديكولوجي الذي درسنا أهم مهماته فيما سبق من هذا البحث. ودراسة مصطلحات المخطوطات موضوع أساسي لم يهتم به حتى الآن كما لم يُهتم ولم يُفكّر في وضع معجم للمصطلحات المكتبية[1].

وأخيراً وعلى الرغم من التباين الحاصل بين الكوديكولوجيين والفيلولوجيين حول الغاية من دراسة علم المخطوطات فإن الكوديكولوجيا تؤدي خدمة جليلة ليس فقط لعلماء الفيلولوجيا، ولكن للمؤرخين والببليوغرافيين ولمختلف الباحثين في مجالات أخرى كتاريخ المجتمع الاجتماعي والاقتصادي وغيره. يقول المستشرق كونينكسفيلد (Koningsfild) إن الحصول على معلومات تتعلق بمخطوطات جهة معينة والمنسوخة في مكان معين تفيد الدارس للكيان المادي للمخطوطات وبخاصة الببليوغرافي المهتم بتحديد الجوانب المادية للمخطوطة إضافة إلى المؤرخ المهتم بتحديد أصل المخطوطة المكاني التي تقع في حدود دراسته، وذلك لأن المخطوطات ليست نصوصاً مصدرية فحسب، ولكنها شاهد أيضاً على النشاط الثقافي لهذا القطر أو ذاك أو هذا البلد أو ذاك في فترة معينة من التاريخ. إن كل مخطوطة إنما هي مرآة تعكس الحياة الثقافية للزمان والمكان الذي نسخت فيه المخطوطة وتداولتها الأيدي[2].

---

(1) أول محاولة قام بها المشارقة في إطار المصطلحات المكتبية هي ترجمة كتاب (انتوني تومسون) Anthony Thomson: المصطلحات المكتبية عام 1965. ويضم المصطلحات باللغات الانجليزية والفرنسية والألمانية والاسبانية والروسية. وهناك محاولة سابقة عليها قام بها أسعد داغر وآخرون ونشرتها مجلة عالم المكتبات عام 1961. أما بالنسبة لمصطلحات المخطوطات فيبقى حقلاً بكراً في الثقافة العربية. أما بالنسبة للتراث الغربي فإن العالم الفرنسي موزريل (Denis Muzerelle) وهو موثق وباليوغرافي قد وضع كتاباً بعنوان: **مصطلحات عالم المخطوطات** Vocabulaire Codicologique. وهو دليل منهجي للألفاظ الفرنسية المتعلقة بالمخطوطات. نشره معهد البحث وتاريخ النصوص عام 1985 بباريس.

(2) **المخطوطات العربية في الغرب الإسلامي**: نشر: مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، 1990، ص319.



مراجعات کتب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حادي الأظعان النجدية(*)
(الحموي، البخيت)

مراجعة رضوان السيد

يقصُّ الكتيِّبُ قصةَ رحلةٍ بل رحلات قام بها عالمٌ حمويٌّ حنفي اسمه محمد بن أبي بكر بن داود، الملقَّب بمحب الدين العلواني الحموي الدمشقي (949 ـ 1016 هـ). وهو جَدُّ المُحبّي صاحب «خُلاصة الأَثَر». ويبدو أنَّ محب الدين كان موسوعيّ المعرفة كما يشير لذلك الغَزّي في «لطف السَمَر». كما كان يعرف التركية والفارسية. درس على شيوخٍ كثيرين، وسافر إلى حلب ومنها إلى القسطنطينية. وهناك تعرّف على قاضي القضاة بالشام محمد بن محمد بن إلياس الشهير بجوي زاده (ـ 995 هـ)[1]، وعاد بصحبته إلى دمشق، ثم مضى معه إلى القدس فمصر عندما عُيِّن جوي زاده قاضياً لقُضاتها. وفي مصر تولّى القضاء في بعض البلدات والمدن الريفية الصغيرة. ثم رجع إلى الشام بعد مُغادرة جوي زاده لمصر فولي قضاء حمص وحصن الأكراد والمعرَّة وكلّس وأعزاز والقدموس. وفي تسعينات القرن العاشر عاد للاستقرار بدمشق في بعض المناصب غير الرئيسية، وفي التدريس بالمدارس. وسمح له السلطان بالإفتاء على المذهب الحنفي مع أنه بدأ حياته شافعياً. وله بعض

(*) محب الدين الحموي (1542 ـ 1608م): حادي الأظعان النجدية إلى الديار المصرية. دراسة وتحقيق محمد عدنان البخيت. منشورات جامعة مؤتة؛ 1414هـ/ 1993م.

(1) من أُسرةٍ معروفةٍ في مجال القضاء والفتوى؛ قارن عن والده؛ ريتشارد رب: الشريعة والقانون في العصر العثماني؛ بمجلة الاجتهاد، م 2، شتاء العام 1989، ص 168.

التعليقات الفقهية والبيانية، كما كتب رحلتين أُولاهما التي بين أيدينا. والثانية تخبر عن سفره إلى اسطنبول رجاء الحصول على منصب ولقاء صديقه جوي زاده. ويبدو أنه في اسطنبول كتب رحلةً ثالثةً هي الرحلة التبريزية عن بعث السلطان مراد لوزيره الأعظم عثمان باشا عام 993هـ/ 1585م لقتال الصفويين، وانتصاره عليهم وأَخْذ تبريز.

يبدأ محبّ الدين الحموي رحلته بذكر اعتزام قاضي القضاة جوي زاده الذهاب إلى القاهرة عبر بيت المقدس لتولّي قضائها عام 978 هـ. وهو يحدّثنا عن السمر الأدبي والبلاغي الذي كان يدور بين المسافرين، ودوره البارز فيه، وطُهر وسُمُوّ أخلاق جوي زاده. وليس من همّه ذكر معالم الأماكن بفلسطين أو بمصر؛ بل ذكر بعض علمائها الذين رآهم، أو مناقشاته معهم. وفي القاهرة سارع صاحبنا لزيارة السيد شمس الدين عمر بن علي البكري الصديقي (ـ 994 هـ) الذي اعتبره أهمّ علماء مصر أو أجلّهم. لكنّ الحموي ليس بالغ الإعجاب بالقاهرة بل لا يكفّ عن المقارنة بينها وبين دمشق مفضّلاً للأخيرة. على أنه رغم ذلك يُورِدُ تراجم تقريظية لعشرةٍ من علماء القاهرة ومصر. وحاول جوي زاده إيجاد عملٍ لمُريده فعرّفه بحاكم القاهرة إسكندر باشا الذي عيّنه على قضاء بلدة تزمنت، ثم عُزل فعيّنه الوالي الجديد سنان باشا قاضياً لفُوّة، ثم ما لبث أن عزله! ونقل جوي زاده إلى قضاء مدينة بروسه ومحبّ الدين غائبٌ بالصعيد فلم يستطع رؤيته عند عودته. وبعد وساطاتٍ كثيرةٍ عُيّن لقضاء القدموس بشمال طرابلس الشام ففرح بالعودة إلى بلده. لكنّ ولايته على القدموس لم تَطُلْ فعاد بعد عزله إلى دمشق، وتحير لبعض الوقت ماذا يفعل، ثم قرر الذهابَ إلى اسطنبول سعياً لولايةٍ جديدة. وعند هذا الحدّ تنتهي الرحلة.

ليست رحلة محب الدين رحلةَ جغرافيٍّ أو مهتمٍّ برؤية المدائن والحواضر. كما أنها ليست رحلة العالم في طلب العلم، والدراسة على شيوخٍ جدد. بل هي رحلةُ البحث عن الرزق والمنصب. وقد ألَّفها للإطراف، ولإظهار ثقافته الموسوعية، وبروزه على علماء عصره. وهي تغصُّ بالمناقشات والمحاجَّات البيانية والبلاغية والشعرية، وتُطْلِعنا على نمطٍ جديدٍ من العلاقات بين رجالات

الطبقة العالِمة. فقد صارت للعلماء الأتراك البارزين حاشية من شبان وكهول الدارسين الذين يرجون من العالم المتنفّذ ما يرجوه هو من السلطان والصدر والأعظم وحكام الولايات[1]. ثم إنّ العالم لم يعد يكفيه أن يبرّز في معرفة مذهبه، وأن يكون له نصيرٌ من رجالات الدولة؛ بل صار عليه أن يكون حنفيَّ المذهب، إذ صار ذلك المذهب هو المذهب الرسمي في الدولة العثمانية[2]. وقد أضاف ذلك صعوباتٍ جديدةً بالنسبة لعلماء الشام الذين كانوا في غالبيتهم العظمى من الشافعية. ثم إنه كان عليه بعد ذلك أن يعرف التركية ليتمكن من الاتصال المباشر برجالات الدولة.

قام الأستاذ المعروف في الدراسات العثمانية الدكتور محمد عدنان البخيت (رئيس جامعة آل البيت بالأردنّ الآن، ورئيس جامعة مؤتة من قبل) بتحقيق الكتاب، وقدّم له بمقدمةٍ دراسية، وعلّق حواشيه، ووضّح إشاراته؛ فجاء نموذجاً لهذا النمط من رحلات العلماء في مطالع العصر العثماني.



(1) قارن عن العلم والعلماء ونظام التدريس في العصر العثماني؛ ثريا فاروقي: العلم والعلماء والدولة؛ بمجلة الاجتهاد، م 4، صيف العام 1989، ص ص 183ـ 200.

(2) قارن عن ذلك؛ خالد زيادة: من المماليك إلى العثمانيين، الفقيه في مرحلة الانتقال بين عصرين؛ بمجلة الاجتهاد، م 4، صيف العام 1989، ص ص 163ـ 181.



نهايات الدولة المملوكية(*)
(كارل پتري)

مراجعة رضوان السيد

الحديث عن الدول بعد سقوطها سهلٌ نسبياً. إذ بوسع الكاتب أو المؤرّخ أن يجد من الأسباب والعلل والأمراض المستعصية في جسم الدولة ما يجعل سقوطها أو هزيمتها على يد دولةٍ أُخرى مفهوماً أو مرجَّحاً إن لم يكن ضرورياً! وقد اعتاد الكاتبون عن نهايات دولة المماليك الثانية (المماليك الجراكسة) إرجاع ذلك إلى عاملين رئيسيين؛ أحدهما عسكريٌّ والآخر اقتصادي. يتمثّل العامل الاقتصادي في اكتشاف البرتغاليين لرأس الرجاء الصالح، واستغنائهم بالدوران حوله في طريقهم إلى الهند عن الوساطة التجارية للمسلمين، وللدولة المملوكية، مما أدّى إلى تراجُعٍ هائلٍ في موارد الدولة من التجارة، فألقت بيروقراطيتها، وألقى عسكرُها بثقلهما على الأرض والفلاّحين، دونما وصولٍ إلى تعويض الخسائر الناجمة عن انخفاض موارد التجارة. فما استطاعت النخبة العسكرية أن تتابع استعدادها للحرب، وشراءها لمماليك جدد؛ فضلاً عن تذمر الفلاّحين والبيروقراطية، وشيوع الفوضى في صفوف الفِرَق العسكرية لانخفاض المرتبات، والفساد الإداري. أما السبب أو العامل العسكري فيتمثّل في تحقيق العثمانيين لوجوهٍ من التقدم على المماليك في هذه الناحية: استتباب نظام

(*) Carl F. Petry: Twilight of Majesty-the Reigns of the Mamlūk Sultāns al-Ashraf Qāytbāy and Qānṣūh al-Ghawrī in Egypt. Washington 1994.

الإنكشارية الذي أثبت فعاليته في فتح القسطنطينية، والاندفاع في شرق أوروبا، وفي إيران، وقدرة الدولة الشاسعة الامتداد والثروات على تعبئة موارد هائلة للحرب، وتحول المدفعية والسلاح الناري إلى جزء أساسي في التسليح العثماني منذ أيام محمد الفاتح (ـ1481م).

اختار كارل بتري في هذا الكتاب أن يقصّ نهايات الدولة المملوكية بطريقةٍ أُخرى. فقد تتبّع بدقةٍ عهدي آخرِ سلطانين كبيرين من سلاطين الدولة المملوكية الثانية؛ وهما الأشرف قايتباي (1468 ـ 1496م)، وقانصوه الغوري (1501 ـ 1517م)؛ حاكياً عن تركيب البيروقراطية العسكرية في عهديهما، وسياساتهما الداخلية والخارجية؛ وصولاً إلى حديثٍ قصيرٍ عن معركة مرج دابق (1517م) التي أنهت الدولة عملياً. والمعروف أنّ دولة المماليك الثانية بدأت بالمملوك الشركسي الأصل برقوق (1382 ـ 1399م) الذي غيَّر تركيبة الجيش تدريجياً بالإمعان في شراء المماليك الشراكسة والجُلْبان (التركمان غالباً). وما واجهت الدولة المملوكية عدواً خارجياً قوياً طوال القرن التاسع الهجري. فقد انحطَّت الدولة الإيلخانية بإيران وانقسمت إلى دويلات، وما عاد المماليك يسمعون شيئاً كثيراً عن شرق الفرات إلاّ مع صعود الدولة الصفوية أيام الشاه إسماعيل أواخر القرن التاسع وأوائل العاشر. أمّا العثمانيون فقد ركّزوا اهتمامهم على احتلال بقايا الدولة البيزنطية والاندفاع في البلقان فضلاً عن الضربة التي تلقّوها من تيمورلنك فَصَرَفَتْهم عن الاتجاه شرقاً، وشغلتْهم بالدويلات التركية والتركمانية التي عاد تيمورلنك لاستحداثها في وجههم في الأناضول، وعلى الحدود مع العراق وسورية. وهكذا فإنه مع وصول قايتباي للسلطة عام 872هـ/ 1468م كانت الدولة المملوكية تسيطر على مصر وسورية والحجاز واليمن. فضلاً عن حصونٍ وقلاعٍ في الأناضول، وحلفاء من دويلاتٍ وإماراتٍ شرق الفرات، وشمال شرق الأناضول.

بدأ قايتباي سلطنته باستحداث إدارة جديدةٍ مستقرةٍ بعد شهور الاضطراب الداخلي التي أعقبت وفاة السلطان خشقدم (ـ1467م). وكانت طريقته نَفْيَ زملائه الثائرين أو سجنهم في الغالب دون قتلهم حتى لا يُثير عليه أنصارهم،

والفِرَق العسكرية التي أنشأها السلاطين السابقون. ثم اختار ضابطين شهيرين، وقفا معه أيام ترشيحه للسلطنة فوضعهما على رأس إدارته وهما: يشبك مهدي الذي عينه دواداراً (الرئيس التنفيذي للإدارة)، وأَزْدَك مِنْ طُطُخ الذي عينه أتابكاً للعسكر (بمثابة نائب للسلطان). وقد استمر الرجلان في منصبيهما حتّى قُتل يشبك عام 887هـ في حملةٍ على دولة الأق قوينلو. أمّا أزدك فظلّ في منصبه حتى وفاة السلطان. وبنصيحةٍ من أزدك استعمل السلطان مدنياً قوياً لمنصب كاتب السّر هو زين الدين ابن مُزهِر.

بدأت متاعب قايتباي الخارجية بخروج الشاه سُوار، أمير إمارة ذي القادر (أو ذي القَدْر) في أرمينيا الصغرى (إلبستين) على طاعة السلطان المملوكي، واحتلاله بعض حصون الدولة. وأرسل السلطان حملةً ضدّه قادها أزبك وجاني بك، لكنّ شاه سوار أسر جاني بك، وطرد الجيش المملوكي باتجاه حلب. فاضطر السلطان لإرسال حملةٍ أُخرى لمساعدة أزبك عام 873هـ وثالثة عام 875هـ أسرت سُواراً وأتت به للقاهرة حيث أُعدم عام 877هـ. بعدها تنبه السلطان إلى إغاراتٍ أوروبية على بعض المدن الساحلية فأمر بزيارة تحصيناتها وشحنها بالرجال، كما زارها بادئاً بالإسكندرية فسواحل الشام عام 882هـ/ 1477م. وليس من المعروف ما الذي حَرَّك السلطان لمحاولة احتلال دولة الأق قوينلو رغم صداقتها للدولة المملوكية، وقيامها حاجزاً بينها وبين العثمانيين. فقد أرسل السلطان حملةً ضخمةً بقيادة يشبك الدوادار عام 885هـ/ 1480م لغزو أراضي الدولة واحتلال آمِد عاصمتها. لكنّ الجند المصري انهزم أمام الرها وأُخذ قائده أسيراً ثم قُتل!

وما كانت هناك صداماتٌ قويةٌ بين المماليك والعثمانيين قبل أيام قايتباي. لكنَّ الجميع ـ بمن فيهم المماليك ـ كانوا خائفين على أنفسهم وممالكهم نتيجة صعود العثمانيين السريع حتى بعد ضربتهم على يد تيمورلنك. وقد تبادلوا التهاني معهم بمناسبة فتح القسطنطينية لكنْ لم يحدث أكثر من ذلك. حتى إذا كان العام 872هـ/ 1468م أرسل أمير الدولة القرمانية ـ وكان حليفاً للمماليك ـ رسولاً للقاهرة أنَّ السلطان محمد الفاتح بعث حملةً لإنهاء الدولة لكنّ الأمير أحمد بن رمضان استطاع ردَّها. وتوفي الفاتح عام 881هـ/ 1481م فخلفه ابنه يزيد الثاني الذي كان

يميل لحلّ المشكلات عن طريق التفاوض فاطمأن المماليك بعض الشيء إلى أن وصل لاجئاً إلى بلاطهم جم أخ السلطان بايزيد، طالباً مساعدتهم ضد أخيه. ولم يساعده قايتباي، لكنه آواه لأكثر من عام مما أثار عليه غضب السلطان بايزيد. فقد عاد الأخ الهارب بجيشٍ هزمه الجيش السلطاني لكنّ جم استطاع الفرار إلى أوروبا المسيحية، وتنقل بين فرنسا والفاتيكان طالباً المُساعدة التي لم يحصل عليها حتى وفاته بالفاتيكان عام 900هـ/ 1494م. بعدها حاول السلطان العثماني إزعاج المماليك بإثارة أمير ذي القادر (علي دولات أو علاء الدولة) عليهم من جديد بعد وقائع الشاه سوار. وأرسل السلطان المملوكي رسلاً من أجل السلم إلى اسطنبول دون جدوى. ثم تحرك العثمانيون أنفسهم أخيراً عام 890هـ/ 1485م باتجاه الحصون المملوكية: سيس وطرسوس وأَذَنة. لكنَّ جيشاً مملوكياً بقيادة أزبك هزمهم هزيمةً قاسيةً أمام أَذَنة عام 891هـ/ 1486م. وعاد العثمانيون لمهاجمة أَذَنة عام 893هـ/ 1487م، وعاد أزبك لهزيمتهم أمام أذنة من جديد في العام نفسه. على أنه بعد عودته للقاهرة أخبر السلطان أنَّ العثمانيين استخدموا المدفعية في المعركة للمرة الأولى، وأنَّ المماليك هاجموهم بعد إطلاقتهم الأُولى عندما كانوا يحاولون حَشْوَ المدافع من جديد! وقد تمكنت الخيّالةُ من تعطيل فعالية المدفعية لكنْ بعد خسائر كبيرة. بعدها بادر العثمانيون إلى طلب تجديد السلْم بين الدولتين فاستجاب قايتباي بسرعة نظراً للإنفاق الهائل على الحملات الذي هَزّ الاقتصاد المملوكي لكنْ يبدو أنه لم يؤثر في العثمانيين بالدرجة نفسها. وانعقد الصلح أخيراً عام 899هـ/ 1494م، وظلّت حالة السلم بين الطرفين سائدةً حتى وفاة السلطان بايزيد عام 918هـ/ 1512م. وكان السلطان قايتباي قد توفّي بالقاهرة عن عمرٍ ناهز الرابعة والثمانين عام 901هـ/ 1496م. وتلت وفاته فترةٌ من الاضطراب حفلت بصراع كبار الضباط على السلطنة حتى استقرت في يد قانصوه الغوري عام 906هـ/ 1501م.

وربما وقع اختيار كبار الضباط على قانصوه الغوري أخيراً للأسباب نفسها التي اختار أسلافُهم من أجلها الأشرف قايتباي. فكلا الضابطين كان متقدماً في السنّ نسْبياً (تجاوز الخمسين). وكلاهما ما عُرف بالانتماء إلى فريقٍ معيَّنٍ من الفرقاء المتصارعين، وكلاهما ما عُرف عنه طموحه الظاهر للسلطنة. لكنَّ ابن إياس

صاحب (بدائع الزهور) يرسم للرجلين صورتين متناقضتين: قايتباي عسكري حقيقي، والغوري لا يحب العسكر ولا الحملات. وقايتباي جدّي ورِع تقي، بينما يميل قانصوه للهو والراحة. وقايتباي ما استطاع القضاء على الفساد في الإدارة لكنه ما شارك فيه، وحاول إقامة إدارةٍ مستقرة، بينما كان الغوري يبيع المناصب بنفسه، ويعتدي على الأوقاف، ويحب جمع المال إلى ما لا نهاية. وعندما خرج لقتال العثمانيين عام 1516/1517م أخرج معه ثروته الهائلة التي بلغت مليون دينار ذهبي سقطت غنيمةً باردةً في يد السلطان سليم العثماني بعد مقتله وخسارة المعركة والدولة!

ويتجّه ك. پتري إلى قَبول أخبار ابن إياس حول شخصية الغوري وأعماله، وبالتالي لاعتباره ـ شأن ابن إياس ـ مسؤولاً عن سقوط الدولة. لكنه في الخاتمة يُعدّلُ من هذا الانطباع بعض الشيء بالقول إنّ الغوري لم يكن منحلاً أو ضعيفاً لكنه خالف «النموذج» المتعارف عليه بين المؤرّخين وكتّاب الديوان للسلطان المثالي؛ فربما كان ذلك بين أسباب حملة المؤرّخين عليه. لكنَّ الواضح أنَّ لجوء الغوري للإسراف في المُصادرات، وجمع المال من كبار الموظفين والفلاَّحين؛ سببُهُ انخفاض موارد الدولة التجارية بشكلٍ مُفاجىء. وكان على السلطان أن يملك ويحتفظ بكمياتٍ كبيرةٍ من المال لإرضاء الجند، ولإعداد الحملات العسكرية. فالمعروف أنَّ البرتغاليين لم يكتفوا بالتحول عن توسيط المماليك في التجارة بعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح؛ بل حاولوا أيضاً السيطرة على المحيط الهندي والبحر الأحمر، الرئة التي تتنفّس منها مصر. وهذا بالإضافة إلى التحديين الصفوي والعثماني اللذين هدَّدا ممتلكات الدولة في شمالي بلاد الشام وعلى طول نهر الفرات. وما اهتمّ المؤلّف للخطر البرتغالي؛ بل ركّز جهده على المسار الداخلي للأُمور بمصر. لكنني سأُحاولُ هنا التركيز على سياسات الغوري تجاه الصفويين والعثمانيين وصولاً إلى مرج دابق، وعلى «الطبقة الخامسة» وهي كتيبة المدفعية التي أنشأها السلطان الغوري تقليداً للعثمانيين، وحاول بذلك إدخال السلاح الناري في فرقةٍ من فِرَق الجيش على الأقلّ. كان الغوري ضابطاً كبيراً في جيش قايتباي، وشارك في الحملات ضد العثمانيين ورأى مدفعيتهم. لكنه عندما حاول إنشاء كتيبة مدفعية ما استعان

بأوروبيين مثل محمد الفاتح؛ بل أقام مصنعاً لصهر الحديد وصبّه بخبراتٍ مصريةٍ متخذاً من المدافع التي غنمها المصريون من العثمانيين نماذج. بدأ العمل في المصنع الجديد عام 913هـ/ 1507م. واستمرت التجارب زُهاء الثلاث سنوات. ففي عام 916هـ/ 1510م في شهر سبتمبر أخبره مهندسوه أنهم جاهزون لتجربة النماذج الأُولى في صحراء الريدانية، التي نُقلت إليها المدافع الثقيلة الخمسة عشر بعد صعوبات جمّة. ويسخر المؤرّخ ابن إياس منْ نتائج تجربة الثالث عشر من سبتمبر 1510م هذه. فقد انفجرت المدافع كلُّها عقب إشعال البارود فيها، وتدافع المشاهدون هاربين في كلِّ اتجاه! وما يئس الغوري إذ عاود التجربة أواخر جمادي الثانية/حوالي العاشر من أكتوبر من العام نفسه فصمدت بعض القِطَع. وفي أواخر العام 917هـ/ مارس 1512م أمكن للسلطان أخيراً تشكيل كتيبة مدفعية لا يبدو أنه أُفيد منها عملياً لاعتراض فِرَق الفرسان المملوكية على ذلك.

بدأت متاعب الدولة المملوكية مع الصفويين عام 908هـ/ 1502م بإغارة إسماعيل الصفوي على ممتلكات المماليك وحلفائهم في جنوب شرق الأناضول. ثم أغارت جيوشه مرة أُخرى وصولاً إلى مَلَطية عام 913هـ/ 1507م. وفي المرتين كان الغوري يهمُّ بإرسال حملةٍ ثم تصل رسلٌ من الصفوي مستسمحةً معتذرةً عن الخطأ الذي تمّ بدون أمر السلطان! ويسخر المؤرخون المماليك من «وحشية» رسل الصفويين، وطراطيرهم، وعدم تحضُّرهم، بعكس رُسُل العثمانيين! ويعود الصفويون للإغارة 916هـ/ 1510م فيرسل السلطان الغوري رسولاً إلى إسماعيل مستغرباً ومتسائلاً عن الأسباب. وفي الوقت نفسه تتمكن طلائع المماليك في ولاية حلب من أَسْر رسولٍ لإسماعيل كان ذاهباً إلى أوروبا يحمل رسائل منه للقوى الأوروبية تعرض حِلْفاً ليس ضد العثمانيين بل ضدّ المماليك! وحدث في العام التالي ما زاد المماليك تخوفاً. فقد هزم الصفوي أزبك خان، سلطان تتار القوقاز، وقطع رأسه، وحوَّل جمجمته إلى كأسٍ للشراب! والطريف أنّ رسولاً من إسماعيل جاء مطلع العام 917هـ/ 1511م إلى القاهرة ليهدي السلطان جمجمة أزبك خان المتحوّلة إلى كأسٍ مفضَّضٍ بالذات! وغضب السلطان، وأمر بدفن الجمجمة باحترامٍ يليق بمسلمٍ قتيل.

وورث السلطان الغوري عن سَلَفه قايتباي علاقات حسنةً بالعثمانيين بعد معاهدة الصلح والصداقة بين قايتباي وبايزيد الثاني عام 899هـ/ 1494م. وظلّت المودّة الظاهرة تسود العلاقة حتّى وفاة بايزيد عام 918هـ/ 1512م. ففي العام 916هـ/ 1510م على سبيل المثال أرسل الغوري إلى بايزيد رسولاً يطلب منه باروداً للمدافع التي كان يحاول صَبَّها، ومعدّات للسفن التي كان يُعِدُّها لمُواجهة البرتغاليين. واستجاب بايزيد للطلب فوراً فأرسل كل شيءٍ طلبه الغوري وبكمياتٍ أكبر قبل نهاية العام. واستخلف بايزيد بعده ابنه الثالث سليم ياووز متجاوزاً قُرقُد ـ الذي كان قد زار القاهرة عام 915هـ طالباً استرضاء والده ـ وأحمد الذي أرسل ولديه للقاهرة عام 918هـ خوفاً عليهما من عمّهما لكنَّ الطاعون قضى عليهما! أما سليم فسارع لقتل أخويه أحمد وقرقد خلال العام 919هـ مثبتاً ما قيل عن قسوته وسوداويته. وبعد سنتين من صعوده إلى العرش راسل سليم القاهرة (920هـ) طالباً مساعدتها ضدّ إسماعيل الصفوي لكنَّ الغوري آثر الحياد. وفعل الشيء نفسه عندما طلب منه الصفويّ المساعدة. على أنه شعر في الوقت نفسه أنَّ عليه أن يتحرك شيئاً ما. فأرسل كتيبةً من الجيش إلى جدَّة، وأخرى إلى حلب، وثالثة إلى الدلتا لتهدئة الأعراب هناك؛ في الوقت الذي تتالت فيه رسل سليم طالبةً موقفاً واضحاً من الصفويين. ولم ينتظر سليم موقف المماليك طبعاً لمواجهة الصفويين فزحف باتجاههم عام 920هـ/ 1514م وهزمهم هزيمةً كاسحةً في جالديران على مقربةٍ من عاصمتهم تبريز (23 أغسطس). بعد ضربته القوية للصفويين اتجه سليم لإزعاج المماليك فخلع علاء الدولة حليفهم من على عرش ذي القادر. ونصّب محلَّهُ ابن شاه سوار عدوّ المماليك الذي أعدمه قايتباي. ولم يمض شهران على ذلك حتّى هرب خشقدم أحد ضبّاط السلطان الغوري إلى اسطنبول وراح يغري سليماً بمهاجمة المماليك بسبب ضعفهم وكراهيتهم للقتال. ومن جهةٍ أُخرى فإنّ ضباطاً من حامية حلب جاروا بالشكوى للسلطان من أنَّ أكثر الولاية الشمالية عملياً صار بيد سليم، وأنه إن لم تجر مواجهةُ الخطر الآن فإنّ الرجل سيظهر قريباً على أبواب مصر. وبعد تردُّدٍ دام عدة أشهر قرر السلطان أن يُعِدَّ حملةً يقودها بنفسه إلى حلب لاسترجاع أملاك

الدولة، وتقوية معنويات الحلفاء، ومواجهة سليم إذا اقتضى الأمر في الميدان. وطوال خريف العام 921هـ/ 1516م، وشتاء العام 922هـ/ 1517م انشغل السلطان بإعداد الحملة المأمولة. وأبلغ السلطان الخليفة وقضاة المذاهب الأربعة في مطلع صفر/ 6 مارس 1516م أنّ عليهم أن يخرجوا معه بعد أسابيع إلى الشام. وقد استشار السلطان ولاته فأشار عليه والي حلب خايربك بالإسراع في المجيء، بينما نصحه سيباي والي دمشق بالتريُّث ريثما تتضح نوايا السلطان العثماني. بيد أنَّ السلطان صمَّم على الخروج وخرج الجيش فعلاً في ربيع الثاني/ 13 مايو 922م. ويزعم ابن إياس الذي راقب خروج الجيش أنّ عدد الفرسان والمشاة ما زاد على الخمسة أو السبعة آلاف. وفي تقدير ابن إياس أنَّ دمشق وحلباً لا تستطيعان أن تقدّما أكثر من هذا العدد بالإضافة إلى العرب الذين لن يزيدوا على الخمسة آلافٍ أيضاً. وكان من عادة سلاطين المماليك أن يلبثوا أسبوعاً أو عشرة أيام بالمعسكر بصحراء الريدانية لتنظيم زحف الجيش، ومحطّات تقدمه وانتشاره. وفي الريدانية بالذات تلقّى الغوري رسالةً اعتذاريةً من سليم عمّا فعله بآل ذي القادر، واضعاً الإمارة من جديد بيد السلطان المملوكي. وفرح ضباط السلطان بذلك، لكنّ أمير حلب أرسل رسالةً تشكِّكُ في نَوايا سليم، وتطلب الإسراعَ في الحملة. وأخذ السلطان برأي نائبه الحلبي وتابع مسيرته عبر دمشق إلى حلب التي استقبل فيها أيضاً رسولين من سليم مفوَّضين بإجراء مصالحةٍ معه بأيّ شروط. ورفض السلطان للمرة الثالثة إذ كان قد استقرّ في خَلَدِهِ أنّ إسماعيل الصفوي عاد لازعاج سليم، وأنّ هذا إنما يريد هدنةً مع الغوري لإنهاء الصفوي ثم التفرغ للإغارة على الشام ومصر. وأقنعه ضبّاطه بالاستجابة أخيراً لطلب سليم بالهدنة والحياد فأرسل رسولاً بذلك إلى سليم إلى قيسارية. وهنا تتضارب الروايات فهناك من يقول إنَّ الغوريّ كتب في الوقت نفسه رسالة تأييدٍ وتشجيعٍ للصفوي وأنَّ العثمانيين استطاعوا أسْر الرسول فاهتاج سليم وزحف باتجاه حلب. وهناك من يذكر أنَّ سليماً غيَّر خطته الأصلية عندما عرف بقلّة عدد الجند المملوكي وضعفه فرأى مواجهته أولاً ثم العودة للاشتباك مع الصفوي.

وقعت المعركة بين الجيشين يوم الأحد في 15 رجب 922هـ/ 24 أغسطس

1517م في مرج دابق شمالي حلب. وقد اخترقت الخيالة المملوكية خطوط المدفعية، وشتّتت صفوف الخيالة العثمانية في الهجمة الأولى. فأمر السلطان مماليكه الغورية بالتراجع ليقيهم عواقب الهجوم العثماني المضادّ مما أزعج رجالات الفرق الأخرى فضلاً عن مقتل سودون وسيباي قائدي الخيالة المملوكية. ووسط هذه الساعة من التردد والحيرة عند الظهيرة غادرت الفرقة الحلبية التي يقودها خاير بك نائب حلب ساحة المعركة باتجاه حماه إذ كان خاير بك قد اتفق مع السلطان سليم على خيانة مولاه الغوري قبل المعركة بشهور. وحاول السلطان تثبيت الباقين لتلقّي الهجمة المُضادَّة لكنه فشِل في ذلك، واضطر للتراجُع عندما رأى أنَّ الجميع يغادرون. وأُصيب بضربةٍ أسقطته عن فرسه فمات ولم توجَدْ جثّته إذ ربما دفنها بعض عبيده سراً. وفتحت سائر مدن الشام أبوابها للعثمانيين. ووصل السلطان العثماني إلى مشارف القاهرة في العام التالي (923م) فما استطاعت بقية الجيش الصمود في وجهه، وقُتل طومانباي السلطان الجديد، ابن أخ الغوري، في المعركة. وانتهت بذلك الدولة المملوكية.

يُعتبر كارل پتري أحد المختصين بالتاريخ المملوكي. فقد كتب أطروحته للدكتوراه عن البيروقراطية المدنية القاهرية أواخر العصور الوسطى، أي في دولة المماليك الثانية. لكنَّ العجيب أنه لا يهتمّ لمصادر وقضايا بارزة. إذ لم يستطع أن يتبيَّن أهمية رحلة قايتباي إلى الشام والسواحل، ولا معنى زيارات الغوري للإسكندرية ودمياط. لقد كان المماليك يحاولون وضع سياسةٍ بحريةٍ جديدةٍ بعد ازدياد غارات الأساطيل الأوروبية في البحر المتوسط ثم البحر الأحمر. ويظهر معنى تلك الرحلات في رسالة ابن الجيعان: «القول المستطرف» التي عرفها پتري لكنه ما فهم منها إلاّ أنها تتضمن ثناءً على عظمة السلطان. وهناك رسالةٌ أُخرى عن حملة يشبك الدوادار على شاه سوار أمير ذي القادر، ما عرفها المؤلّف؛ وهي مهمةٌ في تبيان موقع إمارات جنوب شرق الأناضول في استراتيجية الدولة المملوكية. فالمعروف أنّ الاحتكاكات مع الصفويين والعثمانيين على حدٍّ سواء بدأت حولها. ولا يهتمّ المؤلّف كثيراً لمحاولات المماليك امتلاك سلاح المدفعية؛ وهو عاملٌ بارزٌ في قوة

العثمانيين تجاه الصفويين والمماليك على حدٍّ سواء. كما أنه لا يُعْنَى بتبيان أسباب الأزمة الاقتصادية بالقاهرة أيام الغوري فيما عدا تركيزه استناداً إلى ابن إياس على مظالم السلطان الغوري. ويعدّد المؤلّف مصادره عن تلك الفترة (عهدي قايتباي والغوري) وهي عديدةٌ أهمُّها النجوم الزاهرة والمنهل الصافي لابن تغري بردي (ـ874هـ/ 1469م)، ونزهة النفوس والأبدان، وإنباء الهصر للصيرفي (ـ900هـ/ 1495م)، والبستان النوري، والروض الباسم للملطي (ـ920هـ/ 1514م) وبدائع الزهور لابن إياس (ـ930هـ/ 1524م). وبالإضافة إلى هذه المصادر الأولية هناك مؤلَّفاتُ السخاوي والسيوطي ومحمد بن طولون الصالحي والغزّي التي يمكن الاستعانةُ بها لاستكمال بعض التراجم ومقارنة تقاريرها عن أحداث نهايات الدولة. لكنّ ك.پتري لا يرجع في الحقيقة في أكثر كتابه إلاّ لابن إياس. ولذلك مسوِّغاته فيما يتصل بعهد السلطان الغوري لأنه كان شاهد عيان. على أنه لا مسوِّغ لذلك في عهد السلطان قايتباي، كما أنَّ المنهل الصافي والضوء اللامع على الخصوص مفيدان جداً في التراجم الخاصة برجال الدولة وعلمائها. وقد رجع إليهما المؤلف كثيراً في كتابه الآخر عن البيروقراطية المملوكية فلا أدري لماذا أهملهما هنا رغم ذكرهما بين المصادر. وقد ذكر الكاتب في المقدمة أنه يُعِدُّ كتاباً عن سقوط الدولة المملوكية فربما أمكن بذلك تعليل تجاهله لموضوعاتٍ ومصادر ضرورية لفهم تلك النهايات هنا لكي يضمّنها في كتابه الآخر. وبذلك فإنّ پتري يعتبر كتابه هذا مجرد «مونوغرافيا» لشخصيتي السلطانين، وليس روايةً محدَّدةً عن نهايات عن الدولة المملوكية. فإذا كان الأمر كذلك فإنه بهذه الحدود كتابٌ يستحق القراءة.

لكن تبقى هنا مسألة كانت تستحقُّ اهتماماً أكبر مما أولاها المؤلّف؛ وتتعلق بنوايا العثمانيين تجاه الدولة المملوكية. فپتري ـ شأنه في ذلك شأن كل المؤرخين المُحْدثين ـ يرى أنّ العثمانيين خططوا طويلاً للاستيلاء على مصر والشام والجزيرة لأسباب اقتصادية (تجارة المحيط الهندي والخليج والبحر الأحمر) واستراتيجية (محاصرة إيران)، ورمزية أو دينية إمبراطورية (الاستيلاء على الحجاز للظهور بمظهر حماة الحرمين، وعلى بيت المقدس لأهمية المدينة بالنسبة للمسلمين وللمسيحيين). لكنَّ الإشكال هنا أنهم استمروا في تقديم مساعدات عسكرية

ضخمة للمماليك (بدون مقابل في أكثر الأحيان) حتى العام 1515م، أي بعد ثلاث سنوات من وصول سليم للسلطنة، وقبل عامٍ ونصف فقط من الاصطدام بالمماليك في مرج دابق. فالذي يظهر من المصادر المملوكية والأوروبية؛ إذ لا نملك مصادر عثمانية معاصرة؛ أنَّ سليماً أراد إنهاء الإمارات الحاجزة بينه وبين إيران، وبينه وبين المماليك لإزعاجاتها المستمرة، وللضغط على إيران، واستتباع المماليك. وقد يكون من ضمن استراتيجيته الاستيلاء على حلب لأهميتها الاقتصادية وموقعها. لكنَّ مقتل الغوري في المعركة فتح أمامه أبواب الشام كلّها قبل تمكن المماليك من التقاط أنفاسهم. على أنَّ الاستيلاء على الشام لا يعني سقوطاً للدولة المملوكية. إذ فعل ذلك من قبل المغول والإيلخانيون والتتر والصليبيون ـ دون أن يتمكنوا من إسقاط مصر التي تمكنت في كلّ مرّة من استعادة الشام. وفي العادة كان الجيش المصري يخرج إلى فلسطين للدفاع عن مصر ومحاولة استعادة الشام. لكنه هذه المرة ما حرَّك ساكناً رغم أن السلطان سليم انتظر قرابة العام ـ ربما توقعاً لرسل المماليك والمفاوضات معهم ـ قبل أن يقرّر متابعة الزحف. وواجهه المماليك على أبواب القاهرة وليس قبل ذلك. فسقوط الدولة المملوكية لا يعود إلى خطط العثمانيين الأمبراطورية بقدر ما يعود إلى ضعف المماليك وفوضاهم وتأخر ردود أفعالهم، وعجزهم عن مواجهة البرتغاليين.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تاريخ المذاهب الدينية في اليمن (*)

(أيمن فؤاد سيد)

مراجعة أحمد زهوة

بدأ المؤلف الكتاب بمقدمة ذكر فيها بعض المصادر التي تناولت تاريخ اليمن الإسلامي في وقت مبكر، ثم عرض بإيجاز موضوع الكتاب ومحتوياته، وأتبع هذه المقدمة بدراسة نقدية لمصادر الكتاب مقسماً إياها إلى ثلاثة أنواع: مصادر السنة الشافعية، والمصادر الفاطمية، والمصادر الزيدية.

الباب الأول: مذهب السنّة في بلاد اليمن في القرنين الخامس والسادس للهجرة.

في الفصل الأول، وهو بعنوان «كيفية انتشار المذهب الشافعي حتى القرن السادس الهجري»، مَهَّد لهذا الموضوع بذكر دخول أهل اليمن في الإسلام وانتشاره بينهم وخروج الأسود العنسي واغتياله. ثم تحدث عن مشاركة العلماء اليمنيين في تدوين الحديث وتبويبه حتى ق 3 هـ. وعدد بعض علمائهم وأرَّخ لهم بصورة موجزة، وهم: همام بن منبه وأخوه وهب، وطاووس بن كيسان، ومعمر بن راشد الأزدي، وأبو قرّة موسى بن طارق الزبيدي، وأبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، وأبو عبد الله محمد بن يحيى العدني الدراوردي. ثم عدد بعض علماء الفقه دون ترجمة لهم في المتن بل في الحواشي.

(*) أيمن فؤاد سيد: تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 1408 هـ - 1988م.

وتحت عنوان «الحالة السياسية في بلاد اليمن في أوائل ق3هـ» ذكر ثورة ابراهيم بن موسى بن جعفر وارسال الخليفة المأمون العباسي محمدَ بن علي بن ماهان للقضاء عليها. ثم ارسال محمد بن إبراهيم بن زياد في سنة 203هـ الذي استطاع القضاء على ثورة الأشاعر وعكّ، وأسس أول دولة مستقلة في اليمن ـ تحت سيادة العباسيين ـ وجعل زبيد التي بناها عاصمة له. واستمرت هذه الدولة بعد مؤسسها إلى سنة 407هـ/ 1016م، ثم شجع العباسيون اليعافرةَ ليؤسسوا دولة مناوئة للزياديين في صنعاء، ولكنهم لم يستطيعوا القضاء على دولة بني زياد وظلوا يحملون إليهم الخراج. وتتابعت الدويلات القبلية والطائفية في اليمن حتى توزع إلى دويلات مستقلة صغيرة متناحرة: فكان ابن طَرْف صاحب عثَّر والمخلاف السليماني في تهامة، والحرّاني صاحب حَلْي، وأجلّهم ابن زياد في زبيد، وبنو يعْفر في صنعاء، والأشراف الزيديون في صعدة. وبعد أبي الجيش اسحاق بن ابراهيم الزيادي تضعضعت دولة الزياديين وتولى أمرهم عبيدهم إلى أن وصل النجاحيون وهم عبيد عبيدهم.

وبعد ذلك تحدث عن نشأة المذاهب الفقهية عموماً، قبل ق3هـ. وانتشارها في مختلف بقاع اليمن، وخاصة مذهبي أبي حنيفة ومالك. ثم جاء المذهب الشافعي الذي انتشر خاصة في اليمن الأسفل، وذكر أن سبب انتشاره هو دخول الإمام الشافعي إلى اليمن في أواخر القرن الثاني، بينما يرى أن مذهب الإمام أحمد بن حنبل لم يقدر له الانتشار نهائياً رغم دخول الإمام أحمد إلى اليمن، وإن صار كثير من شافعية اليمن فيما بعد شافعية في المذهب وحنابلة في العقيدة.

ثم بدأ بذكر أكابر رجال المذهب الشافعي الذين ساعدوا على نشره وأُخذ عنهم فقه المذهب، منوهاً بأهم الكتب الشافعية التي انتشرت في اليمن حسب التسلسل الزمني. فترجم للقاسم بن محمد بن عبد الله الجمحي السهفني (ت 437هـ)، وذكر رحلاته في اليمن لطلب العلم وانتشار المذهب عنه في مخلاف الجَنَد وصنعاء وعدن. ثم قال: إن المذهب الشافعي عُرف في تهامة بفضل جهود الفقهاء بني أبي عقامة. وبعد ذلك عدّد أهم كتب الشافعية التي

كانت تدرّس في اليمن في ذلك الوقت مثل: سنن المزني، وسنن الربيع، ومؤلفات القاضي المراغي في علم الكلام، ومختصر المزني وشروحه، وأشهرها في اليمن شرح أبي الفتوح ابن ملامس (ت 420هـ).

وفي المائة الخامسة، كان من أشهر رجال المذهب الشافعي: جعفر ابن عبد الرحيم المحابي (ت460هـ) الذي درس على القاسم بن محمد، وألّف كتاباً في الخلاف سماه «الجامع». وكذلك الحافظ عبد الملك بن محمد اليافعي (ت 493هـ) الذي كان كثير الرحلة في طلب الحديث. ثم عدد أهم الكتب التي كان العلماء يتفقهون بها، مثل: مختصر المزني، ورسالة الشافعي، ومصنفات القاضي أبي الطيب الطبري (ت450هـ) والأسفراييني (ت406هـ) وغيرها... إلى أن دخل اليمن كتاب «المهذب» لأبي إسحاق الشيرازي (ت 478 هـ) والذي انتشر سريعاً بين العلماء، ولقي الإجلال الكثير حتى أصبح أهم كتب الشافعية في اليمن، وقام كثير من فقهائهم بالشرح والتعليق عليه.

ثم ذكر أشهر علماء المذهب في النصف الثاني للمائة الخامسة وخلال المائة السادسة، وأهمهم: الفقيه زيد بن عبد الله اليفاعي (ت 514 هـ في الجند)، وتلميذه يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني (ت 558 هـ في ذي سُفال) والذي أصبح أحد أئمة اليمن الكبار، كان كثير الاطلاع والدرس والتحصيل وأهم مؤلفاته: الزوائد، والبيان، والسؤال عن ما في المهذب من الاشكال، (وقد توسع المؤلف في ترجمة هذا الفقيه أكثر من غيره).

ومن أشهر علماء المائة السادسة باليمن: الفقيه أبو محمد الحسن ابن أبي بكر الشيباني (ت583هـ) صاحب كتاب «المشكل على المهذب»، ومن المحدثين: الفقيه أبو الحسن علي بن أبي بكر الفضلي. وخلف **أبو الطيب طاهر بن يحيى** العمراني والده في المكانة والعلم وتصدر حلقته ومجلسه، وتولى قضاء ذي جِبْلَة وأعمالها من قبل عبد النبي بن مهدي. وكان بين الكتب المتداولة في اليمن في ذلك الوقت كتاب «المستصفى في سنن المصطفى» لمحمد بن سعيد بن معن القريظي (ت576هـ) وكان معتمداً من قبل الفقهاء والمحدثين.

وفي الفصل الثاني: تحدث عن المذهب الأشعري، فذكر أنه دخل إلى اليمن مع الأيوبيين سنة 569هـ، فمال إليه أكثر شافعية اليمن، ومنهم من تمسك بمذهب الحنابلة في الأصول، ثم عرَّف بالمذهب الأشعري، كيف بدأ وانتشر، وأرّخ للأشعري بترجمة موجزة. ثم ذكر اختلاف الشافعية فيما بينهم عند دخول المذهب الأشعري إلى اليمن، فقد بقي بعضهم يقول بمقالة ابن حنبل في العقائد، وجرت مناظرات فيما بينهم وبين المعتزلة، كمناظرة قاضي الزيدية المعتزلي جعفر بن أحمد وتلميذ العمراني علي بن عبد الله اليَرْمي الشافعي، ووصل الأمر إلى حد تكفير الأشاعرة للشافعية الحنبلية وبالعكس أيضاً.

ودخلت مؤلفات الغزالي الأشعري إلى اليمن، وأخذت مكانها إلى جانب كتب أبي إسحاق الشيرازي، وكتاب «البيان» للعمراني، التي كان يعتمد عليها علماء أهل السنّة في فتواهم ومناظراتهم. وذكر أن كتاب الغزالي «سرّ العالمين» منحول عليه، إذ يصرح فيه بالتشيّع وبميله لكلام المعتزلة في الأفعال. ثم أورد موجزاً لتطور مذهب أهل السنة في اليمن حتى نهاية القرن السادس، ملاحظاً أنه «انتشر في اليمن نقيضان من المذاهب في وقت واحد تقريباً، ففي اليمن الأسفل مال الشافعية في الأصول إلى مذهب الأشعري بينما أخذ بعضهم بمذهب الحنابلة، أما في اليمن الأعلى فقد انتشر مذهب المعتزلة ولقي قبولاً في أوساط الزيدية، فكانوا زيدية حنفية في الفروع ومعتزلة في العقيدة».

وفي الفصل الثالث: تحدث عن الحالة السياسية في اليمن في القرنين الخامس والسادس للهجرة، مبتدئاً بذكر الفرق والطوائف التي كانت تحكم اليمن في أوائل القرن الخامس. ثم تحدث عن كيفية سقوط دولة بني زياد وقيام دولة مواليهم الأحباش بني نجاح في زبيد ونواحيها، الذين أصبحوا حماة السنّة الشافعية في اليمن، وذكر صراعهم مع الصليحيين دعاة الفاطميين في اليمن، هذا الصراع الذي بقي بين كر وفر ولم يستطع أحدهما القضاء على الآخر حتى قيام دولة بني مهدي التي أزالت دولة بني نجاح سنة 554 هـ/ 1159م.

ثم تحدث عن كيفية قيام دولة بني مهدي مترجماً لمؤسسها علي بن مهدي الذي قال إنه كان خارجياً في الأصول حنفياً في الفروع، وبقيت هذه الدولة إلى أن قدم الأيوبيون سنة 569هـ فقضوا عليها كما قضوا على دولة بني حاتم في صنعاء والزريعيين في عدن، وكانت دولة بني حاتم في صراع مستمر مع دولة الأئمة الزيديين في صعدة. وقال: إن الفتح الأيوبي أدّى إلى القضاء على جميع الدول التي كانت تحكم اليمن من صنعاء حتى عدن جنوباً.

الباب الثاني: الدعوة الفاطمية في اليمن في القرنين الخامس والسادس للهجرة

في الفصل الأول عرّف المؤلف بالفاطميين، ونسبهم، وقيام دعوتهم عموماً، وكيفية تنظيم حركتهم، وانتشار دعاتهم حتى توجه إمامهم إلى مصر ومنها إلى المغرب، وانشقاق بعض الدعاة على الإمام لتوجهه إلى المغرب وليس إلى اليمن، وتأليفهم للحركة القرمطية في الشام والبحرين واليمن، ولكن ابن حوشب داعية اليمن استطاع القضاء على حركة فيروز كبير دعاة الفاطمية الذي اتجه إلى اليمن منشقاً ومرتبطاً بالحركة القرمطية.

وبعد وفاة منصور اليمن ابن حوشب سنة 303هـ نشب صراع على خلافته بين ولده أبي الحسن المنصور والشاوري الذي استخلفه ابن حوشب. واستطاع أبو الحسن أن يغتال الشاوري ويتولى الأمر من بعده، ثم انشق عن الدعوة الاسماعيلية ورجع إلى مذهب السنة، ولكنه قُتل أيضاً على يد أحد السنيين الذي شك بإخلاصه. وبعده بدأ أمر الدعوة في اليمن بالاضطراب، وأخذ الدعاة ينشقون عن الدعوة ويضربون بعضهم بعضاً حتى تبعثر الإسماعيليون وأخذوا بالتستر مما أدى إلى غموض تاريخهم في تلك الفترة (وهي نحو 120 سنة)، إلى أن انتهى أمر الدعوة في عهدي الظاهر والمستنصر إلى رجل من شبام يقال له عامر بن عبد الله الزواحي الذي كان كثير المال فاستطاع هذا أن يستميل علي بن محمد الصليحي ـ وهو ابن قاض سني المذهب له طاعة في رجال حراز ـ. ثم توفي الزواحي بعد أن أوصى بكتبه وعلومه إلى علي الذي قام بأمر الدعوة بعد أن بلغ أشدّه واستطاع اغتيال نجاح رئيس دولة النجاحيين السنيين أصحاب زبيد. وبعدها بدأ نزاع طويل بين الصليحيين والنجاحيين.

وتحت عنوان «المواجهة العباسية الفاطمية وأثرها على تأييد الفاطميين للصليحيين في اليمن» تحدث عن الوضع السياسي (سقوط البويهيين المتعاطفين مع الدعوة الفاطمية ومجيء السلاجقة السنيين، روابط الود بين البيزنطيين والفاطميين، اضطراب بلاد الشام وثورة أمرائها على الفاطميين، تحريض بني زيري في بلاد المغرب)، ثم المواجهة الاعلامية (القدح في نسب الفاطميين) والتجارية (تدعيم الحركة التجارية الفاطمية مع الشرق الأقصى عن طريق البحر الأحمر لمنافسة تجارة العباسيين عن طريق الخليج). والمواجهة الحربية (استيلاء البساسيري على بغداد وإقامة الدعوة فيها للفاطميين، ومجيء السلاجقة الذين أنهوا حركة البساسيري)، وابتداء الضعف في الدولة الفاطمية عن طريق تحكم الوزراء بالأمور، وانفصال المغرب بقيادة المعز بن باديس عن الدعوة الفاطمية، وقطع القمح البيزنطي عن مصر. عندها اتجهت انظار الفاطميين نحو اليمن لتقوية الدعوة هناك وحفظ طريق الهند، فحرّضوا علي بن محمد الصليحيّ على إعلان الدعوة، فبادر باحتلال المناطق اليمنية واحدة تلو الأخرى حتى أخضع اليمن كله، ولكن النجاحيين الذين هربوا إلى جزيرة دهلك عادوا سراً إلى اليمن واستطاعوا قتل الصليحي سنة 459هـ على التحقيق واسترداد ملكهم على زبيد.

كان الصليحي يلقى كل تكريم من قبل الخليفة الفاطمي المستنصر، إذ كان يلقبه بأعلى الألقاب، ويبلّغه برسوم دولته وأحوال الخلافة الداخلية والخارجية، وكذلك فعل مع خليفته المكرم أحمد بن علي الصليحي. وكان الصليحي في أول أمره متسامحاً مع أتباع بقية المذاهب، ولكنه غيّر هذه السياسة بعدما بلغه أن أهل صنعاء يجتمعون في المساجد ويتذاكرون قبح سيرته ومذهبه، فسمّر أبواب المساجد ومنع من دخولها، إلى جانب أنه كان في صراع دائم مع أتباع الدعوة الزيدية. وكان قد أرسل القاضي لمك بن مالك إلى بلاط الخليفة الفاطمي ليطلب له الإذن في الحج وزيارة الخليفة في مصر، فذهب القاضي في سفارته إلى مصر وبقي فيها مدة خمس سنوات (454 ـ 459هـ) يأخذ علم الدعوة على يد داعي الدعاة هبة الله الشيرازي، وعندما أُذن له بمقابلة الخليفة كان الصليحي قد قتل. ويرى المؤلف أن مهمة القاضي لمك كانت لأغراض، منها: أولاً ـ التمهيد لسفر

الصليحي إلى مصر التي كانت تعاني من اضطرابات شديدة (الشدة المستنصرية) فخشي الخليفة والشيرازي من قوة نفوذ الصليحي فلم يجيباه إلى مطلبه. ثانياً ـ الحصول على تفويض باستمرار حكم أسرة الصليحيين من بعده في اليمن. ثالثاً ـ توضيح العلاقة بين الدعوة وحكام اليمن السياسيين.

ولما عاد القاضي لمك إلى اليمن أصبح هو القائم في العلم بينما المكرم أحمد كان قائماً بالملك والسيف، وبذلك أصبح الشيرازي الأب الروحي للدعوة الفاطمية في اليمن، وكان هذا الداعي الفاطمي الكبير ذا علم واسع وصلات علمية وأدبية مع كثير من الأدباء والعلماء مثل أبي العلاء المعري وغيره، وترك تراثاً أدبياً إسماعيلياً احتفظت به الدعوة في اليمن بعد ما نقله إليها القاضي لمك، كما أنه كان يتمتع بنفوذ كبير على الخلافة في مصر حتى وفاته سنة 470هـ.

وفي الفصل الثاني: تحدث عن تطورات الدعوة الفاطمية في اليمن بعد الصليحي، فتحدث أولاً عن الحالة السياسية: استعادة زبيد من قبل المكرم أحمد وتخليص والدته من أسر النجاحي الذي فر مرة أخرى إلى جزيرة دهلك، واستطاع المكرم أن يواجه ثورات النجاحيين والأشراف حتى سنة 467هـ إذ اضطر بسبب مرضه للابتعاد وتفويض زوجته السيدة الحرة الأمر والاشراف على الدولة بعد وفاة والدته. وولّى أمر صنعاء إلى عمران بن الفضل اليامي الهمداني وأبو السعود الصليحي، وجعل على التعكر أبا البركات الحميري؛ ثم تدهورت العلاقة بين عمران من جهة والمكرم والقاضي لمك من جهة ثانية مما أدى إلى خروج صنعاء عن أيدي الصليحيين وسيطرة الهمدانيين عليها، ولكن هذا لم يمنع عمران من نصرة الصليحيين ضد النجاحيين سنة 479هـ في موقعة الكظائم التي قُتل فيها.

وبعد وفاة المكرم أحمد أُسند الأمر إلى ولده الصغير المستنصر بوصاية والدته السيدة الحرة ومعاونة القاضي لمك وولده يحيى، وقام الأمير سبأ بن أحمد بالأمر نيابة عن عبد المستنصر. ولكن الأمير الطفل ما لبث أن توفي بعد سنة 480هـ، وكان أخوه المظفر قد توفي قبله، فتولت الأمور السيدة الحرة. وكان النجاحيون قبل ذلك قد استعادوا مدينة زبيد، فدارت الحرب بينهم وبين سبأ بن أحمد بين كر وفكر،

فقُتل عمران بن الفضل في موقعة الكظائم، وسعيد بن نجاح الأحول في موقعة الشعرين سنة 481هـ.

وأما في مصر فقد تقلد أمر الدعوة بعد وفاة الشيرازي الأمير بدر الجمالي الذي نجح نجاحاً باهراً في الأمور العسكرية فقلده الخليفة الفاطمي المستنصر ما دون سرير الخلافة شرقاً وغرباً وبُعداً وقرباً.

وفي اليمن كانت السيدة الحرة ذات شخصية قوية فاستطاعت تثبيت قواعد الدعوة في جزيرة اليمن بمعاونة القاضي لمك وابنه يحيى، كما استطاعت القيام بالشؤون السياسية بمعاونة سبأ بن أحمد وعامر الزواجي، واستمرت في عهدها ولاية صنعاء إلى عمران بن الفضل وأسعد بن شهاب، وأوكلت ولاية التعكر إلى المفضل ابن أبي البركات الحميري بعد وفاة والده. وكان الداعي سبأ بن أحمد يتطلع نحو السلطة فأراد الزواج من السيدة الحرة ولكنها رفضت ونشب الخلاف بينهما، فاستعان بالخليفة المستنصر الذي أكرهها على الزواج من سبأ فرضخت مرغمة.

وبعد موت المستنصر الفاطمي سنة 487هـ حدث أول انقسام في الدعوة الفاطمية: اسماعيلية نزارية تعتقد بإمامة نزار بن المستنصر (وهو الابن الأكبر)، واسماعيلية مستعلية يرون صحة إمامة المستعلي ابن المستنصر (وهو الأصغر) الذي خلف والده، ولكن السلطة الفعلية كانت بيد الأفضل بن بدر الجمالي زوج أخته ست الملك. ولكن ثورة نزار سرعان ما أخمدت واعترف جميع الإسماعيلية بإمامة المستعلي ما عدا اسماعيلية فارس (الحشيشية) بقيادة الحسن بن الصباح. وفي سنة 495هـ توفي المستعلي وتولى بعده ابنه الآمر بأحكام الله (وهو طفل صغير) وظلت السلطة الفعلية بيد الأفضل.

وفي اليمن، توفي سبأ بن أحمد وعامر الزواجي، وخرجت صنعاء من أيدي الصليحيين إذا استولى عليها الهمدانيون بمساندة عائلة عمران اليامي وتولى أمرهم السلطان حاتم المغلسي. وبرز المفضل الحميري وأخذ دور سبأ بن أحمد في حماية دولة الصليحيين برئاسة السيدة الحرة، وحينما توفي المفضل سنة 504هـ

اعتلى مكانه الأمير أسعد بن أبي الفتوح، وامتنعت عدن بقيادة أبي الغارات الهمداني وابن عمه أبي السعود الزريعي عن سلطة السيدة الحرة. وآلت رئاسة الدعوة إلى الداعي يحي بن لمك بعد وفاة والده سنة 491هـ. وبعد وفاة الأمير أسعد وصل إلى اليمن ابن نجيب الدولة الذي أرسلته رئاسة الدعوة من مصر لحماية أطراف ما بقي من مملكة السيدة الحرة، وقد ازداد نفوذ ابن نجيب الدولة حتى حاول تنحية السيدة الحرة بعدما فشل في استعادة أي جزء من الأطراف التي انشقت على الصليحيين، وآل مصيره إلى القتل سنة 521هـ بصورة غامضة بأمر من الخليفة الآمر.

وتحت عنوان «اليمن ودعوة الهند» ذكر اهتمام الدولة الصليحية بالدعوة في الهند والسند وعُمان والإحساء وخاصة أيام المكرم أحمد والقاضي لمك، وذكر أن متولي آمر اليمن كان يقترح من يسند إليه أمر الدعوة في هذه البقع ويوافق عليها الخليفة الفاطمي في مصر، مما يدل على امتداد نفوذ أمراء اليمن إلى هذه الأطراف. ولخص بإيجاز تاريخ الدعاة في الهند وطائفة البُهَرَة في كُجَرات بعد القرن السادس.

وفي الفصل الثالث: أَرَّخ للدعوة الطيبيّة، فذكر أنه بعد وفاة الآمر بأحكام الله سنة 524هـ مقتولاً على يد بعض النزارية حدث انقسام ثان في الدعوة الإسماعيلية: إسماعيلية حافظية أتباع أبي الميمون عبد المجيد الملقب بالحافظ لدين الله وهو ابن عم الآمر، وإسماعيلية طيبية أتباع أبي القاسم الطيب ابن الآمر. ثم تحدث عن الأحداث التي سادت في تلك الفترة والتي أدت إلى هذا الانقسام، إذ حاول أبو علي أحمد بن الأفضل الانقلاب على الدولة الفاطمية، فسجن الحافظ وأظهر مذهب الإمامية الإثني عشرية، وتلقب بأرفع الألقاب كنائب عن الإمام المنتظر وضرب العملة باسمه، ولكنه قتل سنة 526 هـ، وعاد الحافظ إلى سدّة الحكم كولي عهد كفيل لمن يُذكر اسمه ولكنه نصّب نفسه إماماً في نفس السنة وتلقب بالحافظ لدين الله.

ثم ناقش المؤلف مسألة الوجود التاريخي للإمام أبي القاسم الطيب ابن الآمر، وخلص إلى أنه ولد عام وفاة والده وأن الحافظ كتم أمره أو قضى عليه عند وفاة الآمر، وأثبت ذلك بواسطة السجل الذي أرسله الآمر إلى السيدة الحرة في اليمن

وبعض الاشارات الأخرى في بعض المصادر.

ولذلك قامت السيدة الحرة في اليمن - لما وصل خبر وفاة الآمر - بمعاونة الداعي الذؤيب الوادعي والسلطان الخطاب الحجوري بأخذ البيعة والعهد للإمام الطيب بن الآمر، وفي الوقت نفسه فصلت وظائف الدعوة نهائياً عن وظائف الدولة، وعينت الذؤيب كأول داع مطلق ليقوم بالدعوة نيابة عن الإمام المستتر الطيب. ورفضت أن تقيم الدعوة للخليفة الحافظ، وبذلك استقلت دعوة اليمن عن الاشراف الفاطمي، ولكن الحافظ كتب إلى السلطان سبأ بن أبي السعود الزريعي صاحب عدن أن يقيم له الدعوة، فأجابه إلى ذلك ومعه الهمدانيون في صنعاء وإن كانوا يظهرون ذلك تقيّة، بينما هم يأتمرون بأمر السيدة الحرة.

ثم ذكر المؤلف أن انفصال الدولة عن الدعوة حدث بعد وفاة السيدة الحرة دون أن يتنبه إلى أنه ذكر ذلك في أيامها وأنها هي التي فعلت ذلك.

وقبل أن يحدد مدلول رتبة الداعي المطلق ومكانته، عرض في إيجاز تسلسل مراتب الدعوة الإسماعيلية: الناطق (وهو النبي ﷺ) والوصي (الإمام علي بن أبي طالب) والإمام، والباب، والحجة، والداعي (داعي بلاغ والداعي المطلق والداعي المحصور)، والمأذون (المطلق والمحصور والمحدود) ثم المكاسر، ويلي ذلك رتبتا المؤمن البالغ والمؤمن المستجيب ولا يدخلان في ديوان الدعوة.

ثم ذكر الرتب التي تولاها دعاة اليمن إلى أيام الدولة الصليحية وبعد سقوطها بوفاة السيدة الحرة، إذ أصبحت الدعوة منظمة دينية محضة وفقدت قوتها السياسية ولجأت إلى التستر.

وعن أدب الدعوة الطيبيّة أشار إلى تأثره برسائل إخوان الصفا وخاصة الرسالة الجامعة، وعدد مؤلفات بعض الدعاة الذين اقتبسوا في مؤلفاتهم بعض هذه الرسائل أو فقرات منها.

وعن عقيدة الفاطميين في التأويل أشار بإيجاز إلى نظرية «المثل والممثول» ومدلولها في العقيدة الفاطمية. ثم عدد أهم مؤلفات الدعوة الطيبية، فذكر مؤلفات الداعي الذؤيب الوادعي، والسلطان الخطاب الحجوري، والداعي إبراهيم

بن الحسين الحامدي، وابنه حاتم بن إبراهيم الحامدي، والمأذون محمد بن طاهر الحارثي، وعلي بن الحسين بن الوليد، وابن عمه علي بن محمد بن الوليد.

ثم أثبت نصاً هاماً منقولاً عن كتاب الداعي طيب زين الدين الداوودي (ت 1252هـ/ 1837م) ذكر فيه ترتيب أهمية الكتب الإسماعيلية وما يجب أن يطلع عليه المؤمن المستجيب، والكتب التي لا ينبغي أن يطالعها إلا مستحقوها، والكتب غير المباحة إلا بإذن من الداعي المطلق.

ثم ذكر بإيجاز شديد علاقة اليهود بأدب الدعوة الإسماعيلية في اليمن، فتحدث عن الروابط التجارية التي كانت تربط يهود مصر بيهود اليمن، وشكك بصحة نسبة كتاب «بستان العقول» إلى يعقوب بن ناثانئيل إذ إنه مطبوع بطابع الفرقة الإسماعيلية ويحتوي على كثير من مصطلحاتها، ورجح أن فكرة التقريب بين الأديان السائدة في هذا الكتاب شجعت يهود اليمن على تبرير اعتناقهم الدين الإسلامي.

الباب الثالث: دولة اليمن الزيدية في القرنين الخامس والسادس للهجرة

في الفصل الأول بدأ المؤلف بأصول الزيدية، فذكر انقسام المسلمين إلى شيعة علي وشيعة عثمان وحرب الجمل، وصفين، وخروج الخوارج على الإمام علي، وتنازل الحسن لمعاوية، ثم مقتل الحسين، وحركة المختار الثقفي المعروفة بالكيسانية، إلى أن وصل إلى ثورة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، فذكر سبب خروجه على الدولة الأموية، وصيغة مبايعته، ثم مقتله وصلبه سنة 122هـ. وهروب ولده يحيى إلى خراسان ومقتله سنة 125هـ. ثم ذكر تقسيم الجاحظ شيعة علي إلى زيدية ورافضة، وعرّف الرافضة بأنهم الذين طلبوا من زيد بن علي أن يتبرأ من الشيخين وإلا رفضوه، فأبى وقال لهم: «إنكم الرافضة»، فرفضوا إمامته وبايعوا جعفر الصادق، وهم الشيعة الإثنا عشرية، وذكر بعض عقائدهم بالرجعة والإمامة والتقية وتكفير الصحابة. أما الزيدية (أتباع زيد بن علي) فيرون الإمامة في أولاد فاطمة كائناً من كان. وكان قوم من الفقهاء المحدثين كالسُفيانَيْن على هذا المذهب، وكذلك أكثر علماء الحديث، ولذلك عُدَّ المذهب الزيدي المذهب الخامس.

وقبل أن يذكر فرق الزيدية ذكر إجماعهم على تفضيل علي، وأن الإمامة بعد الحسين في ذرية السبطين، واستحقاقها بالفضل والطلب لا بالوراثة، والخروج على الجائرين واجب، وكذلك يرون القول بالتوحيد والعدل مثل المعتزلة. وأما خلافهم فهو في الفروع. ثم عدد فرق الزيدية: الجارودية، والبترية (الصالحية)، والجريرية (السليمانية)، ثم حسينية، ومخترعة، ومطرفية، وقاسمية، وناصرية. وأما زيدية اليمن فغلب عليهم مذهب الهادي إلى الحق، وهو ما استقر عليه مذهب الزيدية المتأخرين، وقال: «ولم يبق لمذهب زيد الأول في الأصول والفروع متابع أصلاً». ثم عَرَّف ببعض هذه الفرق واعتقاداتهم في الإمامة والصحابة، كالجارودية والبترية والجريرية، وهذه أشهر فرق الزيدية الأوائل.

ثم ذكر شروط الإمامة عند الزيدية، والخصال التي يجب توفرها في الإمام: أن يكون من أهل البيت ولا يليها بالوراثة، وأن يكون قادراً على الخروج بنفسه للقتال، وأن يكون عالماً وزاهداً... وجوزوا وجود أكثر من إمام في زمان واحد. وقال: إن المذهب الزيدي يتصل في الأصول (العقائد) بمذهب المعتزلة، إذ كان زيد تلميذاً لواصل بن عطاء، ويخالفونهم في المنزلة بين المنزلتين، وأما في الفروع (الفقه) فقد كان الزيدية على مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة وافقوا فيها الشافعي.

بعد ذلك أرّخ للدولة الزيدية في اليمن، فذكر أولاً سيرة القاسم بن إبراهيم الحسني الرسي ـ صاحب الفرقة الزيدية المعروفة بالقاسمية ـ والذي ابتدأ نشاطه الفعلي والدعوة لنفسه من مصر، ثم هرب إلى الحجاز حيث استقر في جبل الرس بالمدينة، ومن هناك نشر مذهبه عن طريق الحُجّاج، وكان من أكبر علماء الزيدية المتكلمين، وترك عدة مصنفات، وتوفي سنة 246هـ.

وفي النصف الأخير من القرن الثالث للهجرة كانت الفوضى تعم اليمن، ودخلها الإسماعيليون دعاة الفاطمية، فاستنجدت قبائل خولان بحفيد القاسم يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي الملقب بالهادي إلى الحق، فذهب إليها أولاً سنة 280هـ وعاد سريعاً، فألح عليه أهل اليمن بالعودة إليهم، فعاد سنة

284هـ وبدأ بتأسيس الدولة الزيدية من صعدة، ومنها وجه نشاطه إلى اليمن كله، فاستجابت له بعض النواحي القريبة، واستعصت البعيدة عن نفوذه، وكان يعاونه أبو العتاهية صاحب صنعاء، ودخل في صراع كبير ضد القرامطة الذين انتصروا عليه في بعض المواقع، ولكن الزيدية قضت عليهم أيام الناصر أحمد ابن الهادي. وكان الهادي متابعاً في الأصول لأقوال أبي القاسم البلخي المعتزلي، أما في الفروع فقد استقل فيها باجتهاده، وخالف زيد بن علي في مذهبه. وبلغ من العلم مبلغاً كبيراً، وصنف عدة كتب تنطق بمذهبه، وتوفي سنة 298هـ. وقيل إنه تلقب بأمير المؤمنين.

ثم ذكر خلفاء الهادي: ابنه محمد المرتضى الذي اعتزل سنة 301هـ، فخلفه أخوه الناصر أحمد الذي قضى على القرامطة وتوفي سنة 322هـ بعد أن هزمه اليعافرة، ثم القاسم المختار ابن الناصر أحمد الذي اغتيل سنة 345هـ. ثم أرّخ للقاسم بن علي العياني الذي وصل إلى اليمن قادماً من الشام، وأقام في أرض خثعم، وبدأ دعوته سنة 388هـ، واستطاع أن يمكّن لنفسه في صعدة بمساعدة خثعم، ثم دخل صنعاء وغيرها من المخاليف؛ وكان يخالف الهادي في الفروع، وتوفي سنة 393هـ. ثم خلفه ابنه المهدي لدين الله أبو عبد الله الحسين بن القاسم، الذي برز في العلم، ووضع تصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره، وقتل سنة 404 هـ، وإلى هذا الإمام تنسب الفرقة الحسينية من الهادوية التي تعتقد بكثير من البدع والأقوال الباطلة، وبوفاة الإمام المهدي انتهت دولة الأئمة الزيدية الأولى في اليمن.

وتحت عنوان: «افتراق زيدية اليمن إلى مخترعة ومطرفية»، ذكر أن هذا الافتراق حصل زمن الإمام القاسم العياني إثر مناظرة بين رجلين عالمين هما: علي بن شهر، وعلي بن محفوظ، اللذين اختلفا حول وجود الأعراض، فافترقت الزيدية الهادوية إلى: مخترعة لقولهم بإمامة علي بالنص الخفي، وأن الله اخترع الأعراض في الأجسام، وهي مقالة علي بن شهر؛ ومطرفية نسبة إلى أحد مقدميهم «مطرّف بن شهاب» الذي كان يروي أصول الدين عن علي بن حرب عن علي بن محفوظ، وهو معلم الزيدية العدلية في اليمن،

وكانوا يقولون: إن الأعراض تُعلم بالدليل من المحسوسات من الأجسام. وقد كفّر هذه الفرقة كثير من الزيدية.

ثم ذكر أهم عقائد المطرّفية، فقال: إنهم يعتقدون أن الله فاعل مختار، خلق الأصول الأربعة وهي (الماء والنار والهواء والثرى) وهي التي تدبر العالم، وأنه لا يجب أن يوصف الله بصفات مثل: القادر والعالم والحي... ومن أهم مبادئهم: الهجرة؛ وهم لا يعتقدون «عقيدة الطبائعية». ثم أورد المؤلف مقارنة هامة بين أقوال المطرفية وأقوال الزيدية في بعض المسائل نقلاً عن كتاب «المصباح اللائح» لعبد الله بن زيد؛ وبعدها أقوال العلماء والأئمة في عقائد المطرفية بين التكفير والتوقف عن ذلك.. ومقارنة بين آرائهم وآراء بعض الفرق الأخرى كالمعتزلة والهادوية.

وعن دخول كتب المعتزلة إلى اليمن، ذكر صلة الزيدية بالمعتزلة في الأصول منذ الإمام زيد بن علي، ووفود بعض الدعاة الزيدية من الجيل والديلم والعراق إلى اليمن تصحبهم بعض الكتب النفيسة، حتى وصول الفقيه زيد بن علي بن الحسين الخراساني الزيدي البيهقي، الذي أقام سنتين ونصفاً في اليمن، فالتقاه كثير من العلماء، منهم القاضي جعفر بن عبد السلام الذي كان يعتقد أولاً أقوال المطرّفية، وعندما قرأ على الفقيه زيداً رجع إلى أقوال المخترعة، ثم صحب الفقيه زيد أثناء اعتزامه العودة إلى العراق، ولكن الفقيه توفي في المخلاف السليماني، فأكمل جعفر بن عبد السلام طريقه إلى العراق حيث التقى علماء المعتزلة وأخذ عنهم، وعاد إلى اليمن وبصحبته كثير من كتب المعتزلة للاحتجاج على المطرفية ومناظرتهم. وهكذا كان سفر القاضي جعفر إلى العراق سبباً في نقل تراث المعتزلة إلى اليمن، والذي حفظ إلى هذا الوقت، بينما ضاعت أغلب كتبهم في بقية الأقطار على يد خصومهم من أهل السنّة.

وفي الفصل الثاني: تكلم عن الدولة الزيدية الثانية في اليمن:

أسس الدولة الزيدية الأولى الهادي إلى الحق سنة 284هـ، وانتهت بوفاة

الحسين بن القاسم العياني سنة 404هـ، وبعده تولى أمر الزيدية دعاة ومحتسبون ومقتصدون لا تتوافر فيهم صفات الأئمة، كأبي هاشم الحسن بن عبد الرحمن بن يحيى (ت 431هـ)، وحمزة بن الحسن (ت 459هـ)، وأبي الفتح الديلمي الذي دعا لنفسه، وقتله الصليحي سنة 444هـ، وغيرهم. ودخلت الدعوة الزيدية في صراع مع دولة الصليحيين، وظلت الحرب بينهما بين كر وفر حتى قيام الامام المتوكل على الله أحمد بن سليمان سنة 532هـ، فدعا الناس إلى الرشاد ومبايعته، حتى انتظم له الأمر في صعدة ونجران وبلاد الجوف وصنعاء، وبذلك فهو يُعدّ مؤسس الدولة الزيدية الثانية في اليمن. وجرت بينه وبين صاحب صنعاء السلطان حاتم بن أحمد وقائع، وحارب بدعة المطرفية بمساعدة القاضي جعفر بن عبد السلام، ووضع عدة مصنفات في الرد عليهم، وتوفي سنة 566هـ.

ثم ترجم للإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (ولد سنة 561هـ) الذي بايعته الزيدية سنة 594هـ بعد أن تثبتوا من صلاحيته للإمامة، وأرسل دعاته إلى نواحي بلاد الجيل والديلم فبايعه جميع من كان بها من الزيدية، وخطب له في مساجدها وعمّر سنة 600هـ حصن ظفار وأقام به، وحارب المطرّفية حرباً شعواء حتى كاد أن يقضي عليهم، ورجع بفضله خلق كثير منهم كانوا يقولون بمقالة المطرّفية. فلما عظمت البلية على المطرّفية أرسل رجل منهم يعرف بابن النساخ رسالة إلى خليفة بغداد الناصر أحمد يحرّضه على محاربة الإمام المنصور، فاستجاب وأمر الملك الكامل الأيوبي ملك مصر بذلك، فأرسل هذا ابنه الملك المسعود مع جيش كثيف واجتاح اليمن، فهرب المنصور بالله من حصنه إلى الجبال، وقامت الحرب بينهما حتى تصالحا سنة 613هـ. وتوفي المنصور بحصن كوكبان سنة 614هـ ودفن بحصن ظفار، وترك عدة مؤلفات في الرد على المطرّفية وغيرها.

إلى هنا انتهى الكتاب، وألحق به المؤلف ثمانية ملاحق: شجرة الأئمة الإسماعيلية، ثم دعاتهم في اليمن والمدافعون عن دولتهم، وشجرة الأسرة الصليحية، وأسرة القاسم الرسي، ومقالة عن صفات الإمام عند الزيدية عن كتاب «السير» للناطق بالحق (ت 424هـ)، ومقالة المطرّفية عن كتاب «الهاشمة لأنف الضلال» للمتوكل على الله أحمد بن سليمان (ت 556هـ)، والمطرفية

في زمن المنصور بالله عن كتاب «الحدائق الوردية»، وفي الملحق الثامن عدّد بعض المؤلفات في الرد على المطرّفية.



السلطة في بلاد الشام في القرن الثامن عشر (*)

(عبد الغني عماد)

مراجعة عاطف عطية

قديمٌ هو البحث في مسألة السلطة والمجتمع، وكتاب السلطة في بلاد الشام يحاول سبر غور هذا الموضوع في بحث غنيٌّ بالمصادر والمراجع. ينطلق المؤلف من أن مفهوم السلطة في الفكر العربي الإسلامي يمثل إشكالية لا يزال يدور حولها الكثير من النقاش، وهو تجول في الأدب السياسي إلى سجال يدور حول أمور فقهية ونظرية متباينة.

والمؤلف قرر منذ البداية أن لا يقحم نفسه في هذا الجدال، واختار مدخلاً مختلفاً لمناقشة الموضوع. والجديد في هذا الاختيار أنه يبدأ دراسته من المرحلة التي انتهت إليها تجربة السلطة في الفكر العربي الإسلامي، متخذاً من المقطع التاريخي الذي اختاره، وهو القرن الثامن عشر ميداناً لدراسة جديدة تستند إلى العلوم الإجتماعية في قراءة التاريخ.

ثمة مؤرخون كثر استفادوا من العلوم المساعدة في أبحاثهم، وطبق بعضهم في محاولة للتجديد، مناهج البحث السوسيولوجي. في المقابل قلائل هم السوسيولوجيون الذين دخلوا ميدان التأريخ مزودين بتقنيات البحث السوسيولوجي، ومناهج التحليل والدراسة الحديثة. من هنا فرادة هذه الدراسة التي لا يمكن تصنيفها إلى جانب الأبحاث التاريخية التقليدية ولا إلى جانب

---

* عبد الغني عماد: السلطة في بلاد الشام في القرن الثامن عشر، دار النفائس ببيروت، 1993.

الأبحاث السوسيولوجية الكلاسيكية. ربما كان طموح المؤلف أن يشق طريقاً للأبحاث السوسيوتاريخية.

يريد المؤلف أن يقول لنا في كتابه أن جزءًا كبيراً من تركيبة السلطة في الواقع الراهن تجد أصولها في الماضي، بل إن كثيراً من الوقائع الراهنة لا يمكن فهمها إلا من خلال تعقب صيرورتها التاريخية. إنه يؤكد على ضرورة العودة إلى أصول الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها، ثم رصد تطورها ودرجة انحرافها عن نقطة الانطلاق وأسباب هذا التطور والانحراف. وهو ما حاوله الباحث في هذا الكتاب الذي يغوص في القرن الثامن عشر ليستنطق تجربة السلطة في بلاد الشام مركزاً على المدن، كونها المكان الذي تتكثف فيه مؤسسات السلطة وأدواتها.

هل يمكن تبني منهج يقول بإمكانية قراءة الحاضر واستشراف المستقبل تأسيساً على الماضي؟ هذه الإشكالية نراها ترافق الباحث بشكل ضمني في كافة الفصول وهو ألمع إليها في خاتمة استنتاجاته. واستطراداً لماذا القرن الثامن عشر وليس حقبةً تاريخيةً أخرى؟ أليس القرن التاسع عشر أقرب إلى الذاكرة؟ يعترف الكاتب بسطوة القرن التاسع عشر على ما عداه من القرون، حتى اصطلح على تسميته بعصر النهضة، على الرغم من التحفظات التي طرحت على هذه التسمية. وهو يقرّ بأن العديد من الباحثين وقعوا في شباك هذا القرن واستقطبهم بريقه الذي تضمن الأحداث الكبرى والتحولات الهامة، والمفاهيم الجديدة الداخلة إليه مع الدخول الواسع والمباشر للعامل الأوروبي. وما شغل اهتمام عبد الغني عماد وبعض الباحثين الذين جذبهم القرن الثامن عشر، أن التحولات والمتغيرات لا يمكن فصلها عن سياقها التاريخي، ومن جهة أخرى كون هذا القرن يمثل آخر مشهد للمجتمع المحلي في بلاد الشام قبل تشوّه الصورة مع دخول المؤثرات الأوروبية بشكل واسع عليه.

يكشف عبد الغني عماد مراده، فهو يريد تظهير آخر صورة لتجربة السلطة المحلية قبل أن تدخل عليها التلاوين الاستعمارية. ويتبين أن العناصر الأساسية من تلك الصورة لا تزال مستمرة وهي تعيد انتاج نفسها وفق تعبير المؤلف. إنه يصل إلى نتيجة مفادها أن البنى التقليدية للسلطة في بلاد الشام بنى صلبة، لم تنجح

التحولات الحادثة في تفكيكها بشكل كامل، بل بقيت تأثيراتها خارجية ولم تنعكس في عملية تطور داخلية وذاتية.

محاور البحث الأساسية في الكتاب:

المحور الأول تضمن تحليل بنية المدينة في بلاد الشام، مركزاً على عواصم الولايات، دمشق، حلب، طرابلس. ولتحقيق هذه المهمة قام بتفكيك آليات السلطة فيها لمعرفة كيف كان يتم التواصل بين المجتمع والدولة.

المحور الثاني تضمن دراسةً للكيفية التي كان يتم فيها إنتاج وإعادة إنتاج السلطة في المجتمع المحلي. هذا التقسيم فرض منهجياً دراسة كل المسائل المتعلقة بالدولة وعلاقتها بالنخب المحلية المدينية التي لعبت أدواراً مختلفةً في عملية السلطة.

1 ـ أزمة السلطنة ونظام الحكم في ولايات الشام:

خصص المؤلف الفصل الأول لمقدمة وافية عن أزمة السلطنة العثمانية في القرن الثامن عشر وانعكاساتها في بلاد الشام. وهو عمد في الفصل الثاني إلى تحليل نظام الحكم في ولايات ومدن بلاد الشام، وقام برصد دقيق لنشوء وارتقاء النخب الحاكمة فيها، وخاصة على مستوى منصب الوالي. ومن أبرز النتائج التي توصل إليها هو كشف التحوّل الذي أصاب الجهاز الحاكم في هذه الولايات، فقد نجحت أسر محلية، وأبرزها أسرة العظم، في أن تحكم لأكثر من ستين سنة بعد أن كان هذا الأمر حكراً على موظفين غير محليين من خارج المنطقة. لقد نجحت هذه الأسر في تعزيز نفوذها وثروتها من خلال نظام الالتزام، وهي استندت أيضاً إلى نوع من التأييد الشعبي الذي أمّنه انتماؤها إلى المجتمع الذي تحكمه.

لقد كان مقدراً أن لا تنجح هذه الأسر في تطوير سلطتها، وتكشف الدراسة الاسباب التي أدت إلى ذلك من خلال تفكيك الآلية التي مارست بها السلطة المركزية رقابتها والتي ظهرت بشكل تركيبة إدارية معقدة وشديدة المركزية، تقوم على منهج تقسيم السلطة؛ وربط الأقسام بشكل مباشر بعاصمة السلطنة،

في الوقت الذي تبقى فيه علاقة هذه الأقسام فيما بينها ضمن الولاية علاقة تنسيق في إطار الاختصاص والصلاحيات المحددة لكل منها.

2 ـ طوائف العسكر في بلاد الشام:

يدرس المؤلف دور العسكر في عملية السلطة فيخصص الفصل الثالث ليكشف أنواع الطوائف العسكرية المتواجدة في مدن الشام ويقف على أنواع صراعاتها وعصبياتها، ويرصد بالتالي علاقة هذه الطوائف بالولاة وبمجتمع المدينة. الدراسة تبين بوضوح انحدار المستوى الانضباطي والتقني للعسكرية العثمانية، ففي دمشق شكلت صراعات اليدلية والقبقول محور استقطاب اطراف المدينة وفاعلياتها. ولم يكن امام الولاة إلا الانخراط في هذه اللعبة الدموية التي لم يكن ممكناً بدونها فرض الاستقرار والأمن في المدينة. هذا الصراع شكل في خلفيته المجال الوحيد لصعود القوى الجديدة، وبالتالي أدى إلى تغيير في التركيبة البنيوية للجهاز العسكري الانكشاري الذي غلب عليه الطابع المحلي بشكل كامل. أهمية هذا الفصل بالوثائق الاسمية للضباط والعناصر الانكشارية والتي تبين من خلال الجداول الإحصائية عملية التطبيع المحلي التي أصابت العسكرية العثمانية وانعكاس هذا الأمر على الوضع الاقتصادي والاجتماعي في المدينة.

3 ـ تدهور دور القاضي الشرعي في مدن الشام:

يخصص المؤلف الفصل الرابع لدراسة دور القاضي ويلاحظ أن التدهور الذي أصاب مؤسسات الدولة العثمانية أصاب نفوذ القاضي والجهاز الشرعي أيضاً. ففي الوقت الذي تعاظم فيه نفوذ الولاة حيث نجح بعضهم بالاحتفاظ بمركزه لسنوات عديدة وكوّن ثروات واستتبع معاونين يعضدونه، بقي القضاة على حالهم، ولم يمكث أحد منهم في مركزه لأكثر من سنة، لذلك انكب أغلبهم على جمع المال لتعويض ما تم دفعه وتقديمه للحصول على هذا المنصب.

ويكشف المؤلف أن العلماء المحليين نادراً ما نجحوا في اختراق مؤسسة القضاء وتولي منصب الحاكم الشرعي. في حين أن العناصر المحلية هيمنت على

المراكز القيادية في طوائف العسكر الانكشارية، في حين أن بعض العناصر المحلية تولت منصب الوالي لفترات طويلة. هذه المقارنة تظهر حرصاً مركزياً عثمانياً شديداً يهدف إلى الإمساك بالمفاصل الأساسية للمؤسسة الدينية، وخاصة على مستوى القضاء، نظراً لخطورة هذا المنصب واتساع الصلاحيات الملقاة على عاتقه.

4 ـ العلماء والسلطة والمجتمع:

محور خصص له المؤلف الفصل الخامس دارساً انتشار النظام المدرسي العثماني في بلاد الشام، ومدى انخراط العائلات الدينية والأشراف وجماعات الطرق الصوفية في إطار هذا النظام.

يتميز هذا الفصل بالمعطيات الغنية الموثقة، كما يتميز بالجانب التطبيقي والإحصائي. فقد جاءت أهم خلاصاته كمحصلة لدراسة إحصائية تحليلية قام بها المؤلف على مئتي شخصية دينية من الأعلام الذين ترجم لهم محمد خليل المرادي في القرن الثامن عشر في موسوعته (سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر). ومن خلال الجداول الإحصائية يكشف المؤلف التغييرات التي طرأت على أوضاع مؤسسة العلماء ورجال الدين الذين استعادوا جزءاً كبيراً من النفوذ الذي فقدوه قبل القرن الثامن عشر.

والجديد الذي يبرزه هذا الفصل هو كشف آلية اكتساب الوجاهة ـ الجاه ـ في عائلات تعاقب أبناؤها على المناصب الدينية العليا وتوارثوها لفترات طويلة. لقد حمل هذا القرن انحساراً شاملاً لوجود علماء الروم في جهاز العلماء. فقد آلت كل المناصب الدينية المحلية إلى علماء بلاد الشام الذين استقطبهم الأزهر الشريف في القاهرة بالقدر نفسه الذي استقطبتهم فيه مدارس استامبول مع الأرجحية التي تملكها لجهة التعيين في الوظائف الهامة. هذا التجاذب الأزهري ـ الاستامبولي ينجح المؤلف في القاء الضوء عليه معززاً ببعض الأرقام والإحصاءات.

ونلاحظ مع المؤلف أن تكيفاً ناجحاً للعلماء قد تم، عبر انخراطهم في النظام المدرسي العثماني ولكن من دون الانقطاع عن الأساليب المحلية في تلقي العلم

الشرعي في مدن دمشق وطرابلس وحلب وغيرها، وبالتالي مع الأزهر الشريف كمركز استقطاب رئيسي.

5 ـ المؤسسة القلمية وتنامي الدور السلطوي:

فبالإضافة إلى ممثلي الجهاز الديني والقضائي المعروفين باسم (العلمية)، وممثلي الجهاز العسكري (السيفية). كان هناك كتاب الدواوين (القلمية)، الذين يخصص الكاتب لدراستهم فصلاً كاملاً، راصداً أصولهم وأماكن إعدادهم وتأهيلهم ونظام ترقيتهم ثم الدور الذي لعبوه في العاصمة وانعكاساته على مدن بلاد الشام. ويقدم المؤلف نماذج معبرة من هذه الشخصيات لعبت دوراً سياسياً بارزاً وطموحاً.

ويخلص إلى ملاحظة التغيّر الكبير الذي طرأ على الجهاز الإداري، من خلال النمو والتوسع الذي طرأ على دور الكتّاب والمحاسبين المسيحيين واليهود. وقد نما هذا الدور مع تنامي دور القوى المحلية التي اعتمدت على هؤلاء للاستفادة من خبرتهم في أمور الحكم «الدولتجية»، مما أدى إلى نشوء عائلات إدارية من المسيحيين واليهود وبعض المسلمين بنسبة أقل. وتجربة عكا رفعت من شأن مهنة الكاتب ودوره. فقد تحول من مجرد محاسب أو صراف أو منفذ إلى مستشار وشريك الرأي الذي لا غنى عنه، وبالتالي الخبير بشؤون السكان والاقتصاد والإدارة والحكم، المختص بإدارة العلاقات الخارجية وخاصة مع العاصمة.

6 ـ الأصناف الحرفية وتنظيمات أهل السوق:

درس المؤلف في الفصل السابع الأصناف الحرفية من حيث تركيبها البنيوي الداخلي ومن حيث توزيع العمل وحركة السوق. يقدم هذا الفصل معطيات تفصيلية عن الأسواق والخانات والمهن المتعددة التي يعجّ بها السوق في المدينة الإسلامية عموماً.

ويخلص المؤلف إلى أن مشايخ الحرف شكلوا جزءاً من السلطة الأهلية المحلية بالرغم من أنهم كانوا يعينون من قبل القاضي بعد أن يتم اختيار أهل

الحرفة لهم. كانت مهمة الشيخ وبالتالي «شيخ المشايخ» أن يقوم بصلة الوصل بين الحكام من جهة والطوائف الحرفية من جهة أخرى. هذه المهمة لم تكن تخلو من دور وسيط يمارسه الشيخ اعتماداً على العلاقات التنظيمية والأخوية التي تربطه بأبناء الطائفة.

ما هو نوع هذه العلاقات؟ إنها تتداخل على مستويات عدة لتشكل شبكة مترابطة ومعقدة في عدة اتجاهات:

1 ـ تنظيمية تبدأ بسلم من التراتبية الهرمية من شيخ المشايخ ـ النقباء ـ شيوخ الحِرَف ـ الجاويشية ـ شيخ السبعة والباباتية ـ المعلم ـ الصانع ـ الأجير.

2 ـ عائلية، دينية وصوفية تعكس احتكار عائلات محددة قمة الهرم الحرفي وبالتالي إسباغها الطابع الديني عليه، وخاصة عندما ارتبطت الحرف بالطرق وخضعت لشيخ واحد ينتسب إلى عائلة من الأشراف.

3 ـ عسكرية ـ انكشارية وهي وضعية نشأت مع تفكك وضعف المؤسسة العسكرية، مما أدى إلى انخراط الحرفيين بالمؤسسة العسكرية أو العكس، وهذا أدى إلى خلخلة البنية الاقتصادية والاجتماعية وبالتالي إلى تعقيد المسألة التنظيمية للطوائف الحرفية.

لا شك أن هذا التنظيم الحرفي المعقد ساهم في استقرار السلطة وتعزيز رقابتها على السوق، إلا أنه حافظ بنفس الوقت على الدور المحلي والأهلي والذي كان يتجسد باختيار أهل الحرفة لشيخهم بشكل توافقي.

خلاصات وملاحظات عامة على الكتاب:

إن تحليل الصراع على السلطة، من الناحية المنهجية أمر ضروري لكشف حركة الواقع ورصد التغييرات الحادثة. فعلى الصعيد المنهجي شكلت مسألتا: الصراع على السلطة واستخدام القوة لتحقيق الغلبة اساساً لفهم السوسيولوجيا التاريخية والمعرفية لمدن بلاد الشام.

وإذا كان من المسلم به، من خلال صفحات البحث، بروز القوى المحلية

ونجاحها في تصليب بناها السياسية والاجتماعية، فإن هذا يعكس بذور البداية لتنامي الوعي بالذات والهوية. هذا الوعي وإن لم يعبر عن نفسه بلغة خطاب معرفي، إلا أنه كان في الذهنية يفعل فعله ويحرك سلوك الفئات المدينية. إن شعوراً بالتمايز يتنامى وهو يعبر في مضمونه عن فشل مشروع الدولة العثمانية بتذويبه. هذا الشعور بالتمايز كان مرتكز تشكيل هوية ثقافية أو قومية مغايرة، تستند إلى العروبة كهوية حضارية وثقافية جامعة للتجربة التاريخية الإسلامية والتجربة المحلية التي نجحت في الحفاظ على خصوصيتها.

إن عدداً من الملاحظات يمكن إيرادها لعل استمرار البحث في هذا النوع من الدراسات يجيب عليها:

1 ـ على أهمية الجوانب التي كشف عنها البحث، والتي ستساهم في تصحيح عدد من الانطباعات والأفكار السائدة عن تلك المرحلة، إلاّ أن قَصْرَ البحث على القرن الثامن عشر، لا يلبي طموح الباحثين. فالتحليل السوسيولوجي لوقائع وأحداث القرن التاسع عشر لا يزال فقيراً في الكتابات المعاصرة. لعلنا نجد من يتصدى لها فيكمل ما بدأه الباحث ويسدّ ثغرة هامة في المكتبة العربية.

2 ـ على أهمية مدن دمشق ـ حلب وطرابلس، كونها عواصم ولايات بلاد الشام في تلك الحقبة. إلا أن الدراسة لم تعط بقية المدن ما تستحقه من اهتمام. خاصةً أنَّ مدناً مثل بيروت والقدس وصيدا وحماه وحمص، قدر لها في القرن التاسع عشر أن تلعب دوراً أكثر تقدماً في المنطقة.

3 ـ يعمد المؤلف في محاور بحثه إلى دراسة ظاهرة السلطة في المدن الثلاث. هذه المنهجية تعرضت لبعض الفجوات في بعض المحطات التحليلية، وخاصة فيما يتعلق بطرابلس وحلب. والباحث نفسه اعترف بهذا الأمر وهو أعاده إلى ندرة المصادر والوثائق الخاصة بهذه المدن والمتعلقة بجوانب من التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. تبقى دمشق متمتعة بالنصيب الأوفر من المعلومات والمعطيات مما اتاح للمؤلف وغيره الانكباب

عليها بتركيز أكبر. يبقى أن نسجل للمؤلف نجاحه في الكشف عن وثائق ومعطيات جديدة، خاصة فيما يتعلق بالسجلات والوثائق الشرعية لمدن بلاد الشام، والتي كانت ميداناً رحباً للباحث استفاد منها وكشف عن أهمية استخدامها في البحث العلمي. واللافت هو ندرة الوثائق المنشورة في ملحق الكتاب إذا ما قورنت بالنسخة الأصلية للاطروحة. وهذا الأمر يعود إلى دور النشر والتي يرى أغلبها اختصار الملاحق توفيراً لعدد صفحات الكتاب، بدون تقدير منهم أن هذا الأمر يهم الباحثين المتخصصين كثيراً.

4 ـ والملاحظة الأخيرة هي أن الباحث يقدم نصاً يؤسس لعلاقة السوسيولوجيا بالتاريخ. والسؤال المطروح إلى أي مدى يمكن للسوسيولوجيا أن تقتحم ميدان التاريخ؟ وبالتالي ما هي النتيجة المتوخاة من ذلك إذا اقتصر الأمر على الماضي ولم يتمدد باتجاه الحاضر. وهذا الأمر بحدِّ ذاته يشكل الفرق بين أن تكون السوسيولوجيا علماً مساعداً للمؤرخين، وبين أن يكون التاريخ ميداناً للباحثين السوسيولوجيين يستهدف الكشف عن جذور وأصول المشاكل والظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية وغيرها. وهذا المنهج في البحث هو ما اتبعه المؤلف، وقدم به جديداً يستقرىء الماضي بعين الحاضر، ويقرأ الحاضر بعين لا تغفل عن جذور الماضي.



الثورة المهديّة(*)
(الصاوي وجادين)

مراجعَة صفية محمد صفوت

في مجال ردود الفعل العربية إزاء الخلافة العثمانية يستأثر النموذجان المصري والمشرقي بأكبر قدر من إهتمام الأكاديميين والمفكرين العرب وذلك لدورهما الأوضح في تشكيل الوعي السياسي العربي المعاصر. من هنا تنتشر المعرفة بحركة الإصلاح الديني والثورة العرابية في مصر والصيغ المختلفة للتململ القومي في منطقة المشرق العربي في أوساط المثقفين العرب بالمقارنة للظواهر المشابهة في المغرب العربي. هذا بينما لا يتعدى الأمر بالنسبة للظاهرة السودانية التي يمكن تصنيفها في هذا الإطار، وهي الثورة المهدية ودولتها (1881 ـ 1898)[1]، سوى الصورة الغائمة المترشحة عن بعض المؤلفات البريطانية المتحيزة ضدها مصوّرة إياها كحركة دراويش وتعصب ديني أعمى، أو عن المؤلفات السودانية والأجنبية الأكثر إنصافاً التي تتعاطى مع مغزاها التحرري الوطني. وفي التقدير أن المهمة التي يطرحها هذا الكتاب على نفسه بتوسيع هذا المغزى نحو تأشير الأبعاد القومية العربية للثورة المهدية مع تحديد طبيعة علاقتها بالأبعاد الوطنية المحلية والدينية الإسلامية للمرة

---

* عبد العزيز حسين الصاوي ومحمد علي جادين، الثورة المهدية في السودان: مشروع رؤية جديدة، دار الفارابي للطباعة والنشر، الخرطوم، الطبعة الثانية، 1990.

(1) في المؤلفات العربية يتم التعرض لهذا الحدث التاريخي العظيم الأهمية في بنيان السودان القومي والسياسي الحالي بصورة عابرة ضمن سلسلة الظواهر العربية المشابهة أنظر مثلاً: محمد عمارة: فجر اليقظة القومية، دار الوحدة، بيروت الطبعة الثالثة، 1981، ص 305 ـ 307.

الأولى في تاريخ المؤلفات عنها، قد يفتح أرحب طريق ممكن نحو الوعي النخبوي العربي، للصيغة السودانية في المواجهة مع الحكم التركي. كما أن الكتاب على صعيد آخر رافد من روافد التوجه العام نحو إعادة كتابة تاريخ الدول العربية بما يكشف عن معناه المتصل بخصوصية الشخصية العربية، على تنوعاتها داخل كل دولة أو أقليم، دون انتزاعة كلية من نسيج القواعد العامة لسير التاريخ البشري حسب الزمان والمكان لاسيما في العالم الثالث المحيط بالوطن العربي افريقيا واسيوياً.

يتضمن الكتاب، الذي يعد 270 صفحة من القطع المتوسط، أربع دراسات تحت العناوين التالية:

(1) الأبعاد العربية للثورة المهدية: الجذور البعيدة والقريبة.
(2) الثورة المهدية والاستعمار الأوروبي.
(3) عهد الخليفة عبد الله: التحديات والآفاق.
(4) الثورة المهدية وحركة اليقظة العربية الحديثة.

ويشير عنوان الكتاب والدراستان الأولى والأخيرة فيه إلى منحاه الأساسي، كما توضحه وتشرح مبرراته مقدمة الكتاب وهو تسليط الأضواء على المغزى القومي العربي للثورة المهدية في نوع من التكامل واستعادة التوازن مع مضامينها الدينية والوطنية والطبقية التي يجري التركيز عليها عادة في المؤلفات العربية والأجنبية العديدة المتباينة المستوى والدوافع التي دارت حولها.

ومن الممكن تصنيف محتويات الكتاب وفق الكيفية التي يقترب بها من موضوعه إلى قسمين أحدهما يعالجه بصورة غير مباشرة مكوناً من الدراستين الثانية والثالثة، والآخر يفعل ذلك بصورة مباشرة في الدراستين الباقيتين. والمقصود بذلك تحديداً أن الأخيرتين تبحثان في موضوع الكتاب رأساً من زوايا متعددة مثل الجذور التاريخية القديمة للثورة المهدية ومقومات نجاحها وطبيعة مفهوم (دولة المهدية الكبرى)، وذلك بالنسبة لدراسة الابعاد العربية للثورة المهدية. أما بالنسبة لدراسة الثورة المهدية في إطار حركة اليقظة العربية الحديثة فإن ذلك يتم من زاوية أخرى مثل الهوية القومية للقاعدة البشرية للثورة

وأصول فكرة المهدي المنتظر في التراث العربي ـ الإسلامي. وكل ذلك مصحوب بتحليلات نظرية تتخلل الدراستين لماهية علاقة الترابط والاستقلال بين «القومي» و«الإسلامي» و«الوطني» عموما وفي الإطار السوداني خاصة.

أما دراستا «الثورة المهدية والاستعمار الأوروبي» و«عهد الخليفة عبد الله: التحديات والآفاق» فإن توجههما الرئيسي يتركز على جوانب أخرى للثورة المهدية تعكسها العناوين بحيث يتم التعرض لمسألة صلتها بالشخصية القومية كتفرع عن هذا الإطار العام، وإن كان الإطار نفسه لا يخلو من مضامين متصلة بالبعد القومي إذ إن الدراسة الأولى تحرص على إبراز التداخل بين الصراع المهدوي (البريطاني ـ الأوروبي) ووحدة القيمة الاستراتيجية للوطن العربي (ص 101 ـ 104). كما أن متابعة النشاط الحربي لدولة الثورة المهدية تحت قيادة خليفته في الدراسة التالية لها ينتهي إلى التمييز بين الطبيعة الدفاعية لأهدافها في شرق البلاد ضد اثيوبيا وتلك التحريرية المرتبطة بمفهوم العروبة ـ الإسلامية في الوعي المهدوي فيما يتعلق بحملته العسكرية على مصر (ص 171 ـ 174). فضلاً عن ذلك، وهذه نقطة ليس مؤكداً أنها كانت مستهدفة بتعمد من كاتب الدراسة حول عهد الخليفة عبد الله، فإن التقييم الإيجابي لهذه الفترة في تاريخ السودان يكتسب معنى عروبياً على ضوء عملية إعادة إنتاج التحامل الغربي على عهد الخليفة كما تعرفه المؤلفات المتمحورة حوله مثل كتاب «السيف والنار» لسلاطين باشا[1]، لدى بعض الأكاديميين السودانيين الجنوبيين ضمن تيار عريض يسعى نحو (لا تعريب) هوية وتاريخ شمال السودان نفسه. وهو تيار يشكل جزءًا من ظاهرة تشوه الوعي في بعض دوائر النخبة السودانية نتيجة التوتر البالغ في نسيج الوحدة الوطنية السودانية منذ الثمانينات تقريباً، تساهم فيه مجموعات مؤثرة وسط المثقفين الشماليين من موقع مناقض لرصفائهم الجنوبيين يتبنى الدفاع عن اسلامية السودان وفق نسق فكري مغلق وتحقيري من الناحيتين الموضوعية والفعلية إزاء الثقافات

(1) المؤلف ضابط نمساوي كان حاكماً لولاية دارفور عندما وقع في أسر قوات المهدية وادعى الإسلام حتى هروبه عام 1895 وتجمع المصادر الأكاديمية على تحيز كتابه ضد الثورة المهدية وخاصة فترة السلطة فيها.

والمجموعات السكانية السودانية غير المسلمة والعربية.

في مجال التقييم لهاتين الدراستين يلفت النظر بصورة خاصة غلبة الطابع السردي عليهما بالمقارنة للتحليلي. ولعل هذا المأخذ يعود إلى نوعية العلاقة بينهما وبين الأطروحة الأساسية للكتاب كما سبقت الإشارة إليها، إذ إن التركيز على نقطة التمفصل بين موضوعيهما وتلك الأطروحة كان كفيلاً بتعيين بؤرة الاهتمام البحثي بشكل أدق بما يحد من المتابعة المنفلتة والمجردة إلى حد كبير للأحداث والوقائع بتنمية عنصر الترابط التحليلي بينهما. على وجه آخر فإن الوحدة الموضوعية للكتاب تظل محفوظة بالرغم من اختلاف موضوع هاتين الدراستين لأنهما تبنيان بعض أحكامهما وأفكارهما على استخلاصات تتوصل إليها دراستا «الأبعاد العربية» و«حركة اليقظة» (ص 119 وص 208) مما يحقق قدراً من التشابك التحتي بين محتويات الكتاب وذلك بعكس ما ذهبت إليه وجهة نظر أخرى حول الكتاب[1]. نقطة الضعف الثانية في هذا القسم من الكتاب تتعلق بالمراجع المستخدمة فيه إذ إنّ تعدادها (16 مرجع) لا يخفي حقيقة الاعتماد شبه الكلي فيها على أربعة منها فقط (د. مكي شبيكة، ضرار صالح ضرار، عصمت زلفو وب. م. هولت). وهو عدد محدود بالمقارنة بالمساحة التي تغطيها الدراستان المعنيتان من حيث الفترة الزمنية وزاوية المعالجة التي اختارها الكاتب، وذلك بالرغم من أهمية هذه المصادر فمكي شبيكة هو بحق مؤسس البحث التاريخي الأكاديمي السوداني كما أن عصمت زلفو هو مؤسس البحث العلمي في التاريخ العسكري للثورة المهدية بينما ضرار صالح ضرار هو انشط وأفضل العاملين في هذا الحقل من غير الأكاديميين، أما البريطاني ب. م. هولت فهو بالتأكيد أفضل المؤلفين الأجانب فيما يتعلق بالثورة المهدية وأكثرهم إسهاماً في إدراك مغزاها الحقيقي. سنلاحظ نفس ذلك القصور الخاص بالمراجع فيما يتعلق بالدراسة الأخيرة في الكتاب التي تعاني أيضاً من عيب أخطر هو افتقاد السيطرة على

---

(1) عبد العظيم محمد الحسن (مقال) مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد رقم 161، تاريخ 7/1992، ص. 145 ـ 147.

وجهتها العامة. فبينما يتحدد محورها حسب العنوان باعتبارها مقارنة مع بقية الحركات والتيارات المشابهة في الوطن العربي نجد أنها لا تلتزم بذلك إلا في مقدمتها والجزء الأول منها (ص 225 ـ 246) بينما يقع الجزآن الأخيران (ص 247 ـ 269) في السرد غير المرتبط بالأطروحة موضوع التقييم أو تكرار بعض الأفكار والاستنتاجات التي تتوصل إليها الدراسة الأولى والأهم في الكتاب، أي أن نصف الدراسة تقريباً كان من الممكن حذفه دون تأثير كبير على محتواها. وليس واضحاً ما إذا كان لضعف هذه الدراسة علاقة بعدم نسبتها هي وحدها إلى أيٍّ من مؤلفي الكتاب.

من سوء الحظ أن الدراسة الأساسية والأفضل من غيرها في الكتاب والتي تشغل نفسها بموضوع قومية الثورة المهدية من ناحيتي التعريف والتطبيق بشكل أكثر توسعاً ومباشرة من غيرها، وهي الدراسة المعنونة (الأبعاد العربية للثورة المهدية)، لا تتيح فرصة سهلة المنال لاختبار مدى صحة ادعائها بالإستناد إلى المجموعة الأغنى من المصادر بما لا يقاس بالمقارنة لبقية الدراسات من ناحيتي الكم والكيف، لغير ذوي التخصص العالي في تاريخ السودان والإسلام الأفريقي أو المهتمين بشؤونه بصورة استثنائية لسبب أو لآخر، إذ إنها لا تلتزم بنظام الإشارات المرجعية الأكاديمية على النحو المعروف بل تورد ثبتاً بالمراجع فقط عند نهاية الدراسة (ص 95 ـ 97). ما عدا ذلك، وقد قامت كاتبة هذا العرض النقدي بالتأكد من صحة معظم هذه الاستشهادات المرجعية لاسيما الأجنبية منها، فإن هذه الدراسة تنجح في تحقيق التوازن المفقود في الدراستين المشار إليهما سابقاً بين السرد المعلوماتي والمدخلات التحليلية في المعالجة. أما فيما يتصل بصحة الاستخلاصات التي تتوصل إليها بشأن الأبعاد العربية للثورة المهدية فإن أكثرها استيفاءً لشروط البحث العلمي والتماسك المنطقي الموضوعي هي المتعلقة بالفصل 2 (د) حول عوامل نجاح الثورة، حيث يتم استقصاء دور عملية تبلور التكوين القومي العربي في الإطار السوداني واشعاعاتها وترسباتها في تفسير قيام الثورة المهدية من ناحية التوقيت والمحتوى ونوعية القيادة. أما أبعدها عن هذا المستوى فهو الجزء الخاص باحتمال وجود علاقة واعية بين الامام محمد أحمد المهدي وتيارات التجديد

الديني العربية (ص 58 ـ 65) إذ إن المسوّغ الوحيد الملموس علمياً الذي يقدمه الباحث لذلك وهو طبيعة صلته مع أستاذه في الطريقة الصوفية بخلفية الأخير وصلاته خارج السودان، ليس كافياً وبقية المسوغات التي يمكنها تقويته استنتاجات نظرية مجردة خالية من الوقائع والحقائق. بين هذين الحدين تقع بقية الاستنتاجات التي تتوصل إليها هذه الدراسة كلبنات في مشروع بناء الرؤية القومية للثورة المهدية حول عدد من المواضيع من بينها التداخل بين «الإسلامي» و«العربي» في البيئة التاريخية السودانية والوعي المهدوي الجنيني بمفهوم العروبة والعلاقة مع غرب أفريقيا.. إلخ.. مما يمكن معه القول، دون تعسف لمصلحتها أو ضدها، بأنها تطرح عدداً من الافتراضات الجديرة بالبحث التفصيلي الأعمق في هذا المجال بتأسيسها على درجة معقولة من السلامة العلمية مستوفية بذلك الشرط الأولى الحاسم في منهج البحث الصحيح. بذلك تدخل الدراسة المعنية كعنصر رئيسي في تقييم الكتاب بمجمله باعتباره يقدم مادة خام لصياغة مشروع الرؤية القومية الجديدة للثورة المهدية الذي يتصدى له ويعالجها معالجة أولية لا ترتفع بها إلى حيز الرؤية المنشودة وإن كانت تفتح الطريق ونحوها. وهو بذلك دعوة مفتوحة لشباب الأكاديميين العرب والسودانيين خاصة لولوج منطقة جديدة وخصبة في التعامل مع حدث تاريخي عظيم الأهمية في تكوين السودان المعاصر القومي والسياسي مع تأشير لمعالم هامة فيها. إن المنحى العام للكتاب كتلبية لحاجة ضرورية ومفقوده تماماً في مجال دراسة تاريخ السودان، يؤهله لقدر كبير من الاهتمام والتقدير من قبل المتخصصين والعاملين في الحقل السياسي والفكري والمثقفين بصورة عامة ولكن هذه الحقيقة بالذات هي التي دعت هذه المحاولة التعريفية النقدية به لعدم تقييمه بمعيار (المحاولة الأولى) الأكثر تساهلا من غيره إذ إن من الأفيد لمستقبل هذا النوع من الدراسات حول السودان أن تنشأ منذ البداية على أقوى أساس ممكن حتى لو أدى ذلك للوقوع في شبهة التقليل من قيمة هذا الكتاب بالذات. ولا أحسب أن مؤلفي الكتاب في حاجة إلى تشجيع من هذا النوع أو غيره لمواصلة اهتمامهما بتطوير هذه المحاولة وتحسينها وقد اقدما عليها دون تحفيز سابق على ذلك.

الجهاد في الإسلام
(م . س . رمضان البوطي)

مراجعة عبدالرحمن رقية

صدر مؤخراً عن دار الفكر بدمشق كتاب للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي بعنوان الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ وأول ما يلفت الانتباه ويثير الدهشة في هذا الكتاب الضجة الكبيرة التي أثارها في الساحة الفكرية ولعل من أهم عوامل ذلك أن مواضيع الجهاد والعنف والتطرف والارهاب والتمييز بين هذه الأمور غدت موضوع الساعة، فضلاً عن أن المؤلف يعتبر رمزاً من رموز الصحوة الإسلامية.

إن الأوراق اختلطت في دراسة هذا الموضوع وتحديد كل منها على حدة، وهذا ليس بين الإسلاميين ومخالفيهم، وإنما أيضاً بين الإسلاميين أنفسهم!

والحق أن دراسة الموضوع أمر هام في وقت ينادي الكثيرون أن العنف لا يؤتي ثماره داخل المجتمعات، وفي وقت يتحدث العالم عن الإرهاب وينبذه. . . لكن يبقى الجهد المبذول محاولةً هامةً في دراسة هذا الموضوع الذي كلف مجتمعاتنا كثيراً وما زلنا ندفع ثمن التصورات الخاطئة حتى أن بعض المفكرين قال إن الحضارة الإسلامية أصبحت حضارة مريضة لأنها تصورت موضوع العنف بشكل خاطىء.

وينبغي أن لا نعيش ردة الفعل بالنسبة لقراراتنا الصادرة تجاه أي موضوع - والوسطية بالمفهوم القرآني خير سبيل لحل مشكلاتنا.

سفك الدماء مرفوض في التصور القرآني رفضاً مطلقاً والإنسان خليفة الله في الأرض هدفه عمارة الكون وبناء الحضارة وفي الوقت نفسه أثنى القرآن على الشهداء ورفع شأنهم إذن متى يكون الجهاد جهاداً ومتى يكون غير ذلك على أرضية احترام الرأي الآخر؟ وأين موضع الحرية الفكرية التي احترمها الإسلام في مبدأ لا إكراه في الدين.

الجهاد ماض إلى يوم القيامة وهو ذروة سنام الإسلام لكن ينبغي أن نحدد شروطه! وهل كلمة الجهاد تقتصر على الجهاد القتالي أم أن هذا الأخير فرع من أصل عام هو الجهاد الدعوي ونشر الإسلام كعقيدة وفكر... هذه الاشكالية وما يتفرع حولها من إشكاليات يثيرها الدكتور البوطي في هذا الكتاب.

ينطلق الدكتور البوطي من بديهية لديه أن هناك ثمة فرق بين الفكر الإسلامي، وعقائد الإسلام وثوابته. والطريق لمعرفة ذلك هي قواعد قراءة النصوص وهذا التفريق يعبر بوضوح عن منهج الكتاب في دراسة هذا الموضوع بل يعبر عن فكر الدكتور البوطي عامة.. إذ يرى أن المشكلة أننا نجتر أفكاراً ذاتية على حد تعبيره عن الإسلام بقطع النظر عن مدى مطابقتها للإسلام الذي تكشف عنه علومه ونصوصه. فهو يرى أن المشكلة أن المثقفين الإسلاميين ينصرفون إلى دراسة الكتب الفكرية والاجتماعية والتاريخية عوضاً عن دراسة الإسلام من نصوصه المتمثلة بالقرآن والسنة وما يثير الدهشة أن المؤلف يشير إلى أن الأستاذ جودت سعيد هو الذي نبهه إلى هذه المشكلة والأستاذ جودت يعتبر في فهمه للإسلام على التاريخ والاجتماع وعواقب الأمور حتى أن التاريخ مصدر معرفة عنده يضمه إلى مصادر التشريع ويستدل على ذلك بكثير من النصوص أمثال: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا﴾ و ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ و ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾.

يبدأ المؤلف برسم خطوط علمه للجهاد من بداية بحثه حيث يرى أن الجهاد فرض من اللحظة الأولى للإسلام مستدلاً بآيات كثيرة تتحدث عن الجهاد وهي مكية أمثال ﴿فلا تطع الكافرين وجاهدهم جهاداً كبيراً﴾ إذن الجهاد قد فرض من أول لحظة نزل فيها القرآن. لكنه كان جهاد دعوة حتى وصل المسلمون إلى الحكم والجهاد القتالي فرع عن هذا الأصل العام وهي الدعوة ولا شك أن مقاتلة المشركين

شرعت بعد استقرار رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة ومن الأخطاء التي استقرت في أذهان الناس هي اقتصار الجهاد وحصره في الجهاد القتالي فقط لكن في الحقيقة إن الجهاد القتالي فرع عن أصل عام.. لكن يأتي السؤال هنا لماذا شرع الجهاد القتالي ولم يبق الجهاد كما كان بالدعوة وإقناع الناس يجيب: إن الجهاد أتى بعد نشأة دار الإسلام وزاد على الجهاد شيء جديد هو الجهاد القتالي وأتى هذا ضرورةً لحماية المكاسب التي دخلت في حوزة الإسلام والمسلمين وهي تتمثلٍ في الدولة ومكاسبها... إن هذه الأطْوار التي مرت بها شرعة الجهاد ليس تنقلاً من طور إلى طور كما هو الشأن في تحريم الخمر «وإنما هي عبارة عن شرائع جهادية متعددة تنفذ كل شرعة منها في حالاتها وظروفها الملائمة». ومهما يكن من الأمر فإن الجهاد بأنواعه المختلفة هو سبيل للوصول إلى الحق وإيصال الآخرين إليه وحتى أنني أقول: إذا استطاع الإمام (الحاكم) بعد أن يحق له أن يجاهد أن يحل مشكلاته بلا قتال فهو أَولى والقتال هو آخر المطاف وهو وسيلة وليس غاية أبداً».

هذا الخط العام للجهاد الذي خطه المؤلف يبدأ بعد ذلك بشرحه وبسطه وما يتبعه من ذيول ونتائج على أرض الواقع الحالي للمسلمين. يبدأ بدراسة الإنسان بين الحرية والتكليف ويصل إلى حقيقة واضحة وجلية أن الغافل والمضطر والملجأ لا يطالب بالتكليف وتأتي هنا مهمة الجهاد الدعوي التي «هي مصدر الجهاد وجذعه بتبصير الناس بهوياتهم وإزالة الشبهات التي تحيط بهم ليقفوا أمام المسؤولية ومن بعد ذلك يتركوا أحراراً في اتخاذ القرار الذي يشاءون». ويورد الدلائل القرآنية والنبوية على ذلك كأمثال (لا إكراه في الدين) وعلى أرضية هذه الحقيقة ينتقد العمل الحركي الإسلامي عندما يقارن بينه وبين الدعوة الإسلامية لأنه يرى أن الدعوة الإسلامية عبارة عن تفاعل طرفين طرف متعلم يدعو وطرف جاهل يسمع وهذا لا ينطبق على واقع الحركية الإسلامية لدى الجماعات الإسلامية إذ إن الدعوة لدى هؤلاء لا تعدو أن تكون نشاطات بين قياداتها ومناقشات تدور حول ما استجد من أحوال المسلمين وفي رسم الخطط التي تتكفل بترسيخ قواعد الجماعة ويتساءل بعد ذلك: «أين هؤلاء من أولئك الذين يوقعون الناس في شباك الأوهام والضلالات الفكرية. إن مجتمعاتنا غنية بتلك الحركات بقدر ما هي فقيرة في مجال الدعوة التي هي أساس الجهاد

ومنطلقاته». وهذا مما يؤسف بالفعل لأن كلمة الجهاد تدور على الألسن وتجول في الأذهان ونحن مضيعون الأساس القوي لتلك الشرعة التي شرعها الله وهي الدعوة وأننا نتحدث كثيراً عن الجهاد القتالي الذي هو فرع خاص عن أصل عام.

هناك حديث يعترض المؤلف في بحثه هو (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله) وهو مُناقضٌ ظاهراً للخط الذي رسمه للجهاد! وبعد استعراض الآراء التي قيلت في شأنه يبين أن لفظ أقاتل هو عكس أقتل ولفظ الحديث أقاتل ـ باتفاق الرواة على وزن أفاعل تدل على المشاركة يعني تعبير عن مقاومة الطرفين أما أقتل هي القتال من طرف واحد ويكون تفسير هذا الحديث بناء على اللغة ما يلي «أمرت أن أصد أي عدوان على دعوتي الناس إلى الايمان بوحدانية الله ولو لم يتحقق صد العدوان على هذه الدعوة إلا بقتال المعادين والمعتدين فذلك واجب أمرني الله به ولا محيص عنه». وهناك نقطة مهمة تثار في الكتاب وهي مهمة موضوع الحزبية والتحزب حيث يستنكر المؤلف على أولئك الذين يعملون ويتكتكون من أجل مقاليد الحكم ويقول إنهم أبعد الناس عن الاهتمام بإصلاح الناس وإقناع العقول وهمهم الوصول إلى سدة الحكم. وهو يتهمهم بعدوى الحزبيين من أصحاب المذاهب والأنظمة الدنيوية المختلفة ويخشى بذلك تحويل الإسلام إلى مذهب سياسي ديكتاتوري وهو دين للحياة والإنسان. فالإسلام السياسي يحوِّل الدين إلى حزب منافس مزاحم مع الأحزاب الأخرى وهذا بدلاً من أن يكون الإسلام القاسم المشترك الذي يجمع قلوب أولئك الحزبيين بشتى اتجاهاتهم وخطوطهم الاعتقادية ويتساءل مستغرباً (أجل فإن الذي أقبل مسرعاً ينافسني الوصول إلى مغنم لا يمكن أن أثق به في أي نصيحة يزعم أنه يتقدم بها إلي وأغلب الظن أن نصيحته لن تترجم في ذهني إلا إلى خديعة مقنعة وتكتيك سياسي مبرمج) وبعد ذلك يعرض المناخ الجاهلي وكيف تم الانتقال إلى دار الإسلام ويرفض تلك العلة التي يستند إليها بعض الناس في عدم مشروعية الجهاد القتالي بضعف المسلمين وقلتهم قبل الوصول إلى دار الإسلام ويتعرض لدراسة دار الإسلام والسيادة الإسلامية على أرضها والعلاقة بين الأمة والنظام الإسلامي ويرى أن كينونة الأمة إنما يغذيها النظام الإسلامي والنظام الإسلامي بدوره لا يبرز ولا يتجسد إلاّ من خلال أمة أو جماعة.

ومن ثم يطرح المؤلف موضوعاً هاماً فيما أسماه الوجود الديني والاعتقادي للإسلام حيث يقول: (إن الوجود الديني والاعتقادي للإسلام يستلزم الوجود السياسي فما من إنسان يتبنى المعتقدات الإسلامية ويؤمن بها إلا وهو خاضع بالضرورة لأنظمة الإسلام الفوقية والاجتماعية والتنسيقية غير أن الوجود السياسي للإسلام لا يستلزم بالضرورة الوجود الديني الاعتقادي له. فللإنسان أن يمارس نصرانيته أو يهوديته أو غيرها من الدين الذي يشاء).

وينتقل بعد ذلك إلى دراسة الجهاد القتالي الذي شرعه الله بعدما استقر المسلمون في المدينة لحماية دار الإسلام والمجتمع الإسلامي وحراسة هذين الحقين لا تتم بالدعوة والتبليغ وحسب وإنما برد المعتدين والقضاء على الأخطار الوافدة منهم أيضاً ومن ثم يبحث في سبب هذا الجهاد وعلته هل هو الحرابة أم الكفر ويبسط قول الفقهاء في ذلك ويرجح بعد ذلك ـ أن الجهاد سببه الحرابة وليس الكفر حيث يقول: «إن الحق ما ذهب إليه الجمهور من أن الكفر يعالج بالدعوة والتبليغ والحوار وأن الحرابة تعالج بالقتال وما من آية نزلت في الجهاد القتالي ألا وترى فيها أو في الآيات التي تحيط بها من قبل أو من بعد ما يبرز هذه العلة للقتال إلا وهي الحرابة أو القصد والتوثب للحرابة والقتال سواء أكانت مما نزل في أول عهد المسلمين بالهجرة إلى المدينة أو في آخر حياة رسول الله وآخر عهد المسلمين بها». والمراد بالحرابة ـ كما يقرر المؤلف ـ هو ظهور قصد العدوان وليس كما ظن بعض الباحثين بوقوع عدوان فعلي على المسلمين ويسوق الأدلة على ذلك ويبين أن أحكام الجهاد القتالي من أحكام الامامة أي هي حق الإمام فلا يجوز للأفراد أن يعلنوا الجهاد ابتداءً من لحظاته الاولى إلى انتهائه.

ومن ثم ينتقل المؤلف إلى مرحلة ما بعد الجهاد القتالي وهي مرحلة الذمة أي مرحلة التعايش مع الاديان الأخرى فيقول: (إن الإسلام يقرر ضرورة التعايش مع الاديان الأخرى لا سيما النصرانية واليهودية في تفاهم وتعاون ووئام وهذا هو الذي يقضي به النظام الإسلامي بالفعل وهو مدلول صريح لقول الله ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلونكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم

إن الله يحب المقسطين﴾. ويتوسع المؤلف في دراسة عقد الذمة وفلسفته ويرد الدعوى التي تقول إن عقد الذمة ينطوي على الزام الدولة الاسلامية للآخرين بنوع من التبعية التي تفقدهم ذاتيتهم الاجتماعية والسياسية حيث يقول: «إن عقد الذمة مع هؤلاء لا يعني أكثر من تعاقد يتم بالتراضي على ضمان اجتماعي يسري فيما بينهم وبين الدولة الإسلامية، ويصحح بعض الإشكاليات الجزئية التي ترد على عقد الذمة ومن ثم يختم بحث الذمة ببعض النصوص التي تحضّ على احترام أهل الكتاب.

ويعقد المؤلف بعد ذلك فصلاً هاماً يسميه الخروج على الحاكم أهو بغي أم حرابة أم جهاد. وينقل عن جماهير الفقهاء أن الحاكم لا يجوز أن يعزل لطروء الفسق عليه ويدعم هذا بأقوال لأئمة المسلمين وبأحاديث صريحة، وبعد ذلك يخلص إلى ما يلي: (إنه لا يجوز في ميزان الشرع الخروج على إمام المسلمين ورئيسهم مهما ظهر من الجور والفسق وليس للمسلمين وعلمائهم ودعاتهم إلا سبيل واحد وهو التصدي بالانكار والصدع بكلمة الحق في النهي عن الجور وعن التلبس بمظاهر الفسق وأن لا يطيعوا الحاكم في معصية). ويعرض أدلة المخالفين وينتقدها في قتل الحكام وأعوانهم ويتوصل من خلال تعريفه للبغاة وأهل الحرابة والجهاد أن الخارجين عن الحكام ينطبق عليهم تعريف أهل الحرابة. ويختم بحثه بدراسةٍ في معالجة معارضة اتفاقية كمب ديڤيد وواقع الإسلاميين في مصر ويعتبر كمب ديڤيد خروجاً عن إجماع الدول العربية آنذاك ويعتبر ذلك الخروج خروجاً على كمب ديڤيد وليس خروجاً على الحاكم (وهذه المعاهدة حرب معلنة على مصر من قبل أكثر من قوة معادية واحدة قصدت الوجود الإسلامي في مصر أولاً ثم الوجود الإسلامي أو الوحدوي المتماسك في المنطقة كلها ثانياً). ويظهر أن المؤلف يعطي دوراً كبيراً في تحليله للمناخ الذي كونته اتفاقية كمب ديڤيد المختلف عن البلدان العربية الأخرى التي تم فيها الخروج كالجزائر مثلاً. وبعد ذلك يعقد فصلاً يناقش ذاك الخروج ويبحث في حيثياته ويدرس نتائجه ويطرح جملة من الأسئلة بعد مقدمة يثبت من خلالها أن الغرب يكنُّ العداء للإسلام والمسلمين ويسعى جاهداً لقطع جسور التواصل بين الدول العربية والإسلامية، وأن الغرب

يسعى أيضاً إلى توتير العلاقة بين المسلمين وحكامهم ويطرح السؤال الأول: أيعقل أن لا يعلم الحكام والإسلاميون هذه الحقيقة الواضحة للجميع ومن ثم يخرج إلى النتيجة التالية: «إن الطرفين يعلمان إذن أن هذه التهارج الذي يجري اليوم في بعض الدول العربية والإسلامية بين القادة وكثير من الفئات الإسلامية إنما يصب في مصلحة الغرب ومن ثم فإنه ـ أي الغرب ـ ينفخ في ناره بأساليب شتى. ولكن أحد الطرفين يعتذر بأنه منفعل لا فاعل في حين يعتذر الطرف الآخر بأنه مظلوم ولا بد أن ينتقم!... لا بد من القول بأن القادة والحكام كثيراً ما يتخذون مواقف أو يتصرفون تصرفات من شأنها أن تستثير الجماعات الإسلامية وتحملهم على اتخاذ مواقف التربص والعداء». ويمثل لهذا بما يحصل بالجزائر اليوم «وحكام الجزائر بالذات أضافوا ربما إلى ذلك أن أغلقوا في وجوههم أبواب الشرعية المفتوحة إلى الحكم إذ لا شك أن الإسلاميين تدرجوا صعداً في سلم الديمقراطية إلى الحكم بنجاح كبير وكان من حقهم أن يتمموا تجربتهم الديمقراطية هذه لولا أن التدخل العسكري اقتحم الموقف فحال بينهم وبين إتمام التجربة». ومن ثم يتساءل المؤلف في الحكم على أعمال الإسلاميين في الجزائر «أين هو الجهاد وأين هم المجاهدون إذن؟» ويجيب بصراحة «بوسعي أن أقرر إذن أن أعمال هؤلاء الإسلاميين هي في ظاهرها خروج على الحاكم ولكنها في الحقيقة، خروج على مبادىء الإسلام وأحكامه الواضحة التي هي محل اتفاق». ويتساءل بعد ذلك: «وهل الإسلام يترسخ في القلوب عن طريق فرضه على كراسي الحكم والاطاحة بالمتربعين عليه من أولي الرهبة والسلطان».

ويجيب عن هذا بإسهاب ويرى أن العرش الذي يتربع عليه الإسلام هو الأفئدة والعقول ثم إنه يستقر بعد ذلك نظاماً وأخلاقاً في المجتمع ثم إنه يعلو بأصحابه ليستقر على كراسي الحكم. ويعقد بعد ذلك فصلاً يتحدث فيه عن المناخ الصالح للجهاد ويرى أن إيجاد المناخ الحقيقي لنشر الإسلام والجهاد القتالي هو من أجل حماية هذا المناخ لأن الجهاد إنما شرع دفاعاً عن شيء موجود ولم يشرع لإيجاد شيء معدوم والسبيل الوحيد لاستحداث هذا المعدوم هو الجهاد الدعوي الذي مارسه الرسول ثلاثة عشر عاماً حيث صبر هو وأصحابه حتى صنع المناخ

النظيف ويتمثل هذا الجهاد الدعوي برد الأباطيل والشبهات حول الإسلام وأهله كفتنة الديمقراطية وشعاراتها البراقة على حد تعبيره وفتنة الحضارة الغربية ومن ثم يبحث في أهم المشكلات التي يتوقف على حلها إيجاد المناخ الصالح كمشكلة الفرقة ويناقش الشبهة التي تثار حول قتل المرتد وتعارضه مع مبدأ لا اكراه في الدين حيث يقرر أن علة الحكم بقتل المرتد هي الحرابة لا الكفر.

ويتحدث بإسهاب عن مصير الديمقراطية في ظل الحكم الإسلامي ويستبعد المصطلح ليتعامل مع المعنى ويقر (بأن مناخ الحرية الحقيقية هو خير تربة يتنامى فيها الإسلام بعقائده السلوكية والأخلاقية لقد كنا ولا نزال ننادي بالمثل الصيني القائل: دع الزهرات كلها تتفتح).

ويختم الكتاب بعنوان مثير «فلسطين والسبيل الوحيد لاستنقاذها» ويرى أن السبيل الوحيد هو الجهاد الإسلامي المقدس بمعناه الشمولي السليم.

ويدرس شروط السلم مع غير المسلمين ويطبقها على الواقع المرير الذي تعيشه فلسطين اليوم حيث يقول: «فليس ثمة أي سبيل شرعي إلى عقد صلح مع هؤلاء المعتدين ما داموا معتدين إذ إن إبرام الصلح معهم ـ وهم على هذه الحالة من العدوان ـ يعني كما نص الفقهاء بحق الاستسلام المهين لا السلام العادل السليم». وبعبارة أخرى أن الإسلام ـ كما يقرر المؤلف ـ لا يتعارض مع السلام العالمي ولكن السلام الملازم للعدل للناس جميعاً بل إن السلام العالمي ما يبغيه الإسلام بعقيدته وأخلاقيته. وأخيراً المؤلف مشكور على هذه الجهود التي بذلها ونرجو أن تعطي ثماراً على طريق المعرفة الإسلامية وتساعد في تكوين وعي لدى المسلمين يواجهون بها مشكلاتهم وعلى كل من يريد أن يدرس هذا الموضوع فلا بأس حتى نصل إلى شواطىء الحقيقة والحقيقة نسبية ولكن نسعى جميعاً إليها وكما يقال «أنت تقول وأنا أقول وللناس عقول» والعاقبة للمتقين.

كانت هذه سطوراً في مراجعة كتابٍ جديدٍ لعالم جليلٍ حافل بالاستنتاجات والاجتهادات الجزئية والشاملة. ولئن لم يوافقه المرء في كلّ ما توصل إليه فلا أقلّ من أن يستدعي هذا الكتاب الهامّ تأملاً ومراجعات.

المسهمون في هذا العدد

سعيد بنسعيد العلوي

أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة محمد الخامس، بالرباط، المغرب. صدر له: الفقه والسياسة عند الماوردي، والخطاب الأشعري (الذي نشرت مجلة الاجتهاد مداخلات حوله في عددها التاسع عشر)، والاجتهاد والتحديث. وله بحوثٌ ودراسات في التاريخ الفكري العربي القديم والحديث.

دوروتيا كراولسكي Dorothea Krawulsky

مستشرقة ألمانية. لها دراساتٌ في التاريخ الأيديولوجي للإسلام، والجغرافية التاريخية للعالم الإسلامي. مؤلفاتها ونشراتها الدراسية: رسائل الغزالي الفارسية، وإيران في عصر الإيلخانيين، وجغرافية خراسان لحافظ أبرو، وبدايات التشيع في إيران - نموذج بيهق (مقالة)، وتراجم (عبدالله) من الوافي بالوفيات للصفدي، ومجلدان من (مسالك الأبصار) لابن فضل الله العمري (الأول متعلّقٌ بالأعراب، والثاني بالدولة المملوكية). ترجمت مجموعة قصص «أم سعد» لغسان كنفاني إلى الألمانية وقدّمت لها. وصدرت لها مقالاتٌ بمجلة الاجتهاد. وأصدرت عام 1989 دراسةً بالألمانية بعنوان: المغول والإيلخانيون: الأيديولوجيا والتاريخ. وصدر لها آخر العام 1992 تحقيقٌ للجزء الخامس من (كنز الدرر) لابن الدواداري، متعلّق بالعصر العباسي.

رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلفاته: الأمة والجماعة والسلطة؛ دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1984)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (1985)، والاسلام المعاصر (1987)، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1995)، والاعتزال في الفتنة: دراسة في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (1996)، وسياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (1995). ونشراته: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (1978)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (1979)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (1987)، ونصيحة الملوك للماوردي (1995)، والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (1981)، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (1983)،

وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلك للطرسوسي (1990).

علي حرب

باحثٌ في القضايا الفكرية والفلسفية في العالم الحديث والوطن العربي. صدرت له دراساتٌ في المجلات المتخصصة في نقد الفكر العربي الحديث. كما ظهرت له قراآتٌ ومراجعاتٌ في مجال الفكر الفلسفي العربي.

ميشال جحا

أستاذ للأدب العربي بكلية الآداب بالجامعة اللبنانية له دراسات وبحوث في الأدب العربي الحديث، وسلسلة من الكتب حول أعلام عصر النهضة وأدبهم.

عز الدين العلّام

أستاذ مغربيٌّ معنيٌّ بدراسات الاسلام الوسيط، ومفاهيم السياسة والاجتماع في التاريخ الفكري العربي الإسلامي. صدرت له دراسةٌ عن الأدب السياسي السلطاني العربي القديم (كتب نصائح الملوك).

أحمد شوقي بنّيس

باحثٌ مغربيٌّ. يعمل أُستاذاً بكليةُ الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط. له بحوثٌ ودراساتٌ في قضايا المنهج وقراءة التراث.

الزاهي نور الدين

باحثٌ مغربيٌّ معنيٌّ بعلائق الدين بالمجتمع في المجتمع المغربي الحديث. أعدّ أُطروحته الأولى في علم الاجتماع حول «طبيعة وآليات الانتقال من الزاوية إلى الحزب في المجتمع المغربي». ويُعدُّ الآن أُطروحةً لدكتوراه الدولة حول «المقدَّس والمجتمع المغربي المعاصر».

تركي على الربيعو

كاتب من القطر العربي السوري. له مقالاتٌ في عددٍ من الدوريات العربية. ومن مؤلفاته: الإسلام وملحمة الخلْق والأسطورة (1992)، والعنف والمقدَّس (1994). وتصدر له قريباً عن دار المنتخب العربي دراسةٌ عن الخطاب التقدمي العربي.

محمد شومان

باحث بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية بالقاهرة. مهتم بقضايا ومشكلات الفكر والحركة القومية العربية. له دراسات في تطور الخطاب القومي العربي في مصر، ودراسات في جماعات الإسلام السياسي المعاصرة في مصر. عضو مشارك في إعداد التقرير الاستراتيجي العربي. أَعَدَّ أطروحة دكتوراه في الصحافة والرأي العام في مصر.

صفية محمد صفوت

باحثة وقانونية سودانية. متخصصة في الشريعة الإسلامية. يتركز اهتمامها على التشريع والتطبيق المقارن في الدول العربية. أستاذ في الكلية الإسلامية التابعة لجامعة لندن. لها كتب وبحوث منشورة في مجال تخصصها.

عاطف عطية

حاصل على دكتوراه في علم اجتماع

المعرفة وأستاذ مساعد في الجامعة اللبنانية/فرع طرابلس.

أحمد زهوة

باحثٌ من لبنان في تاريخ الأدب العربي، وعلاقة الأدب بالتاريخ. حقّق في أُطروحته للماجستير قسماً من موسوعة «جمهرة الإسلام ذات النثر والنظام» للشيزري.

عبد الرحمن رقية

مثقف وكاتب من سورية. له اهتمام بالقضايا الإسلامية، ورؤية الإسلام في العالم، ومسائل التجديد.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)

****

المثقف والسلطان في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال

العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي IV

****

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

الوعي التاريخي العربي:

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم V

****

مسائل الحوار والانفتاح والتجدد

حديث المسيحية والإسلام

****

التجارة والزراعة والنقد والسلطة

مسائل الاقتصاد السياسي

في المجال العربي الإسلامي

****

الوطن العربي في التسعينات

صراعات الثقافة والسياسة

****

خطاب الهوية وخطاب القطيعة

في الثقافة العربية المعاصرة

****

خطاب النهضة والإصلاح

في الثقافة العربية الحديثة

****

